

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXXIII

1978

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000040724

LA PLATA -- BUENOS AIRES



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i>	5
--------------------	--------------------------------	---

ARTICULOS

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA:	<i>La esencia de lo estético</i>	9
RICARDO MARIMÓN BATLLÓ:	<i>Orden natural y orden sobrenatural en Santo Tomás de Aquino</i>	17
DIEGO F. PRÓ:	<i>Entre la ontología y la antropología filosóficas</i>	39
WILLIAM R. DARÓS:	<i>"Ser" y "ente" en A. Rosmini</i>	55

NOTAS Y COMENTARIOS

MARÍA DE LA LUZ GARCÍA ALONSO:	<i>La imprecisión del número</i>	69
--------------------------------	--	----

BIBLIOGRAFIA

JOHANN GEORG HAMANN: *Scritti cristiani* (A. J. Levoratti), p. 75; *Dizionario dei filosofi* (Octavio N. Derisi), p. 77; JOSÉ J. PRADO: *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor* (Omar Argerami), p. 78; CARMEN BALZER: *Arte, fantasía y mundo* (Omar Argerami), p. 79; WERNER POST y ALFRED SCHMIDT: *El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema* (Omar Argerami), p. 80.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Fac. de Filosofía U. C. A.
Cangallo 1854

1040 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

VIDA DEL ESPIRITU

I

LA INTELIGENCIA Y LA CONCIENCIA

I. - La iluminación del ser trascendente por la inteligencia.

El espíritu se presenta abierto a la trascendencia consciente del ser o de la verdad. Es una luz inmaterial que de-vela e ilumina al ser, que lo hace visible a sus ojos. El ser, oculto y opaco en sí mismo, sumergido en la obscuridad en la materia, se des-cubre, se hace patente en la luminosidad espiritual de la inteligencia, que lo saca de sus tinieblas y lo hace como comenzar a ser de nuevo.

De aquí que la inteligencia, manifestación suprema y primera del espíritu, se enriquece con el ser de las cosas: en el seno lúcido de su acto, los seres son iluminados y acogidos en su verdad o formalidad de ser: recobran una nueva existencia, en su mismidad de ser, superior a la que tienen en sí mismos en la materia, donde son sin saber que son. Porque en sí mismos estos seres son, pero no tienen conciencia de su ser: son una verdad pronunciada por el Verbo de Dios, que les confiere con su Pensamiento su ser, pero que no puede decirse a sí misma.

El intelecto es la palabra capaz de pronunciarlos de nuevo en su ser o verdad y transferirlos así al acto consciente, en el cual ellos comienzan a ser sabidos. La palabra o verbo del intelecto humano reconquista luminosamente el ser o palabra que el Verbo depositó en ellos, como su constitutivo esencial.

De este modo el espíritu da acogida a los seres distintos del suyo, al conferirles presencia a su verdad o ser trascendente, en la luz de su acto inmanente.

2. - La iluminación del ser inmanente por la inteligencia: la conciencia.

El espíritu es ante todo presencia de sí, presencia de su propio ser ante sí. Los seres materiales son, pero para sí mismos son como si no fueran, porque no saben que son ni qué cosa son. Ningún interés pueden tener sobre su propio

ser. Unicamente el hombre es y sabe que es, está en posesión consciente de sí. El ser del espíritu está siempre iluminado, siempre presente ante su propia mirada.

Los demás seres carecen de interioridad. Aun los animales, en los que brilla una tenue conciencia crepuscular —fruto de una inmaterialidad no plenamente alcanzada, no totalmente liberada de la materia— sólo poseen un conocimiento de sí vivido con los objetos. Solo son dueños de una dualidad de objeto y sujeto vivida unitariamente, pero nunca en posesión de una aprehensión del ser como tal, ni del objeto ni del sujeto. Viven esta dualidad, sin visión formal del ser del sujeto y del objeto; y por eso, cuando se cansan, se duermen o se mueren: nunca pueden recogerse sobre sí, penetrar en la luminosidad de su propio ser, de la que esencialmente carecen por su dependencia de la materia.

El hombre por su inmaterialidad perfecta o liberación total de la materia, por su espíritu es el único capaz de centrar su mirada sobre el ser de los entes mundanos, y volverla también y exclusivamente sobre su propio ser: es capaz de reflexión y conciencia o aprehensión de su propio ser en su formalidad misma, en la luminosidad de su acto inteligente.

Pero hay más. Aun cuando su pensamiento se dirige al ser trascendente de los entes mundanos, su ser inmanente está siempre presente ante sí; más todavía, no podría aquel ser trascendente penetrar y hacerse presente en su acto inmanente, si su propio ser no estuviera presente en la luminosidad de la conciencia. Precisamente conocer es aprehender un ser trascendente un objeto en el acto del ser inmanente del sujeto. La aprehensión consciente del ser trascendente sólo es posible con su penetración en el acto consciente del sujeto: su iluminación o actualización consciente de su ser le viene y es una proyección de la luminosidad del acto inmanente de la inteligencia. Sin ser inmanente presente a sí mismo, no es posible la aprehensión consciente del objeto, no es posible el conocimiento. En efecto, cualquier conocimiento, no importa de cual objeto, es siempre una aprehensión del mismo en el ámbito iluminado o consciente del ser inmanente del propio sujeto.

3 - La presencia consciente del ser trascendente y del ser inmanente en el acto de la inteligencia: constitutivo y manifestación del espíritu.

El saber que las cosas son y qué son las cosas —cuál es su ser— y el saber que el sujeto es y qué es —cuál es el ser del sujeto— es decir, la abertura y aprehensión del ser formalmente tal, tanto trascendente como inmanente, es precisamente el acto constitutivo y manifestación del espíritu.

Este ámbito luminoso de la intencionalidad o presencia simultánea y a la vez opuesta o polarizada del ser del sujeto y del ser del objeto, en el seno del acto del entendimiento, es exclusivamente del espíritu. Ningún ser que no sea espiritual tiene acceso a esa presencia consciente del ser del objeto y del sujeto, en el seno inmanente del acto inteligente del sujeto. Unicamente el espíritu es

formalmente intencional, capaz de dar cabida al ser trascendente como tal —como ob-jectum— en la inmanencia de su acto, o sea, en el acto de su ser inmanente —del subjectum—. El ser trascendente y el ser inmanente están simultánea e intencionalmente —como objeto y sujeto— en la luminosidad del acto espiritual de la inteligencia.

4. - La inmaterialidad perfecta, constitutiva del ser y de la vida del espíritu.

Precisamente la posesión de un ser distinto o trascendente al propio, sin mezclarse o componerse con éste, sólo es asequible más allá de la materia.

También la posesión consciente o intencional del propio ser inmanente, colocado frente a la propia mirada de la inteligencia, del sujeto, está más allá de toda intervención material, que siempre interviene con otro ser por composición o unión de elementos. Poseer algo —el ser trascendente o inmanente— formalmente como ser, en el propio acto inmanente, sin mezclarse ni componerse con él, es una posesión enteramente opuesta a la material, inmaterial, que, cuando alcanza la luminosidad o conciencia plena del ser en cuanto tal, es enteramente inmaterial o espiritual.

El conocimiento del ser trascendente e inmanente —ámbito de la conciencia intencional, que da cabida al ser del objeto en el ser del sujeto—, es el fruto exclusivo del espíritu, más aún, es el acto inmaterial constitutivo del espíritu.

Esta realidad singular y única, que es el conocimiento, se logra y constituye por la inmaterialidad, que es total o espiritualidad cuando se trata del conocimiento intelectual —muy por encima del conocimiento sensible—, en que el ser —trascendente e inmanente— es de-velado en su formalidad o pureza de ser en cuanto tal.

La conciencia o presencia inmaterial del ser del objeto en el ser del sujeto está constituida por el espíritu. Eso precisamente es la actividad espiritual, irreductible a cualquier actividad material. Es el sector luminoso exclusivo de una actividad enteramente opuesta y superior a la materia. El sistema nervioso, o cualquier otro factor material, podrá condicionar y tener que ver con el conocimiento intelectual, pero éste, en sí mismo, nada tiene de común con dichos factores materiales: entre el conocimiento intelectual y estas intervenciones materiales existe un hiatus o una separación esencial: el de la conciencia y de la inconciencia.

El espíritu se coloca en este cielo empíreo de la luz inmaterial, en el cual únicamente se devela, se manifiesta y es aprehendido el ser en cuanto ser.

5. - El apriori del espíritu en el conocimiento del ser trascendente.

Si el espíritu es el acto de-velante del ser, es claro que el ser siempre presente a sí mismo es el ser inmanente o del propio sujeto intelectual, bien que

su manifestación se logre solamente en la apertura o aprehensión del ser trascendente.

Ahora bien, el ser de las cosas materiales no se puede manifestar o aprehenderse a sí mismo. Es el acto del sujeto cognoscente quien, con su espiritualidad, lo ilumina, lo arranca de las tinieblas de la materia, para de-velarlo en el acto de su propio ser. En tal sentido, la espiritualidad del acto del sujeto es quien condiciona a priori la de-velación del ser trascendente, al desmaterializarlo o abstraerlo de la materia e iluminarlo, de este modo, en su ser, en el seno del acto espiritual que lo aprehende.

No se trata de un apriori constructivo desde la conciencia de la objetividad del ser material —a la manera kantiana—. Se trata de la luminosidad de la conciencia del acto espiritual del sujeto, que permite al ser del objeto poder ser de-velado en su propia realidad, al menos bajo alguno de sus aspectos.

Brevemente, se trata de un apriori, que, con la luminosidad de su acto imaterial o espiritual, ilumina y hace visible y aprehensible al ser trascendente material, al conferirle, sin modificarlo en sí mismo, existencia inmaterial en el seno de su acto espiritual. El ser del objeto material, sin ser modificado en su propia objetividad gracias a la espiritualidad del acto aprehendente de la inteligencia, logra, en el seno de éste, una nueva existencia espiritual.

Por eso, la espiritualidad del ser del sujeto condiciona la cognoscibilidad o aprehensión cognoscitiva del objeto, al colocar el ser de éste en acto cognoscible, y, en tal sentido, es el apriori de-velante —no deformante o constructivo, como es en Kant— del ser del objeto.

En síntesis, se trata de una abstracción de las notas materiales concretas del objeto, que impiden su cognoscibilidad en acto; y que lo colocan de este modo en el acto cognoscible o aprehensible de su ser como tal.

Y por eso también, el ser del objeto puede cambiar continuamente, es decir, distintos y diversos objetos pueden penetrar en la inteligencia; pero el ser del sujeto, que condiciona la de-velación y presencia de aquellos objetos en el seno de su acto inmanente, nunca cambia ni puede cambiar, es siempre el mismo. Es el acto consciente de la inteligencia del sujeto permanente, donde se hacen presentes los distintos objetos del ser trascendente. Y es esta permanencia consciente del espíritu del sujeto —substancia espiritual que opera a través del entendimiento y sus actos— quien confiere unidad a los conocimientos de todos los objetos.

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

LA ESENCIA DE LO ESTETICO

I. — EL ENTE ESTETICO

El ser puede darse de muchas maneras, según nos lo muestra la propia experiencia, así como son también diversas las maneras de conocer o de acceder a tales distintos modos de ser. La tesis metafísica de la analogía del ser es la formulación en el plano de la más profunda abstracción de la comprobación mencionada. No es el caso de detenernos aquí en la indagación y esclarecimiento de tan fundamental tesis metafísica; más bien la daremos por sentada y supuesta, y admitiremos, entonces que una de las maneras de darse el ser es en su condición estética. Hay, pues, un modo de ser estético, un modo estético de hacerse presentes las cosas en el ámbito de la existencia, o de existir estéticamente.

Pues bien, se trataría entonces ahora de señalar las características peculiares de la condición estética, o simplemente lo constitutivo de la entidad estética. Para ello, claro está, pueden seguirse distintos caminos o métodos, siendo uno de ellos, por ejemplo, el que parte de una consideración o examen de la posición o actitud que se adopta frente a los entes estéticos en cuanto se les encara como tales. Es una posición primordialmente cognoscitiva, aunque ligada también a la parte apetitiva y afectiva de la persona. En la consideración, pues del cognoscente estético —que no es puramente cognoscente, como veremos— o en la índole de su peculiar posición frente a la obra de arte estética pueden encontrarse, debido a la correlación que siempre se da entre sujeto y objeto, ya sea en el campo del conocer como en el del querer, los caracteres que configuran al ente estético.

Es sabido, en efecto, que la captación de un determinado modo de ser requiere por parte del cognoscente una posición cognoscitiva, o un modo de conocer, adecuado y correlativo al aspecto o dimensión entitativa que quiere captarse. A veces se trata no sólo de una posición cognoscitiva, sino también práctica, respecto de las cosas, para que se expliciten en éstas sus distintos aspectos entitativos. Así, por ejemplo, cuando se manipula un instrumento, es su condición de tal lo que se explicita y pone de manifiesto, ya que se lo en-

cara con relación al fin que lo organiza como ser instrumental. En cambio si un químico se pusiese a indagar sobre la composición del material con que el instrumento está hecho serían otros aspectos del ser del objeto los que caerían bajo la luz de la intención cognoscitiva; otras serían, pues, las dimensiones entitativas que quedarían explicitadas frente al espíritu.

Agreguemos otro ejemplo. Pensemos en algo perteneciente a la naturaleza; supongamos que se tratase de una flor, digamos una rosa en la plenitud de su esplendor; pues bien, la mirada científica del botánico buscará explicaciones acerca de los fenómenos con la ayuda, quizás, del microscopio y de métodos adecuados para tal fin; otro, con preocupaciones menos teóricas que prácticas podría interesarse por alguna virtud especial de la rosa, por ejemplo por una virtud medicinal; un pintor, en cambio, se detendría a contemplar el colorido y la gracia de la flor con intención, quizás, de imitarla; un paseante a lo mejor la recogería para percibir su olor o para integrarla, en un ramillete con otras flores. En cada caso diversos aspectos de la rosa se desplegarían, por así decirlo, según las distintas intenciones o los puntos de vista con que fuese considerada.

Así, pues, el situarse ante un objeto considerándolo como un ente estético requiere por cierto ciertas condiciones tanto del objeto mismo como de quien procura captarlo. Veamos cuáles serían los caracteres generales que podrían señalarse como constitutivos de la obra de arte estética, según aparecieren a quien se sitúa frente a ella en una actitud que también podemos denominar estética. Por de pronto la obra de arte —sea un cuadro, un drama, una novela, etc.— se presenta como algo independiente, que posee su ser en sí misma, su propia autonomía, su peculiar estructura, su medida, su orden, sus propias reglas por decirlo así, sus leyes, sus exigencias. El contemplador, el espectador o el lector, según sea la índole de la obra, no puede penetrar en ella, ni modificarla; no puede intervenir en el desarrollo de su ser, ni afectar su entidad peculiar. La obra es algo así como un mundo particular, un pequeño mundo, distinto del universo de la realidad cotidiana en que se encuentra el conocedor del ente estético, en sus distintas variantes.

Así, pues, el conocedor estético asiste a la presencia de la obra con consciencia de la distancia entitativa que existe entre el mundo de la vida cotidiana en que se encuentra y el mundo de la obra, pero participando, a su vez, sin embargo, de un modo vivencial, mediante el conocimiento y la afectividad, en ese mundo del ente estético. La posición frente al objeto estético es en cierto modo teórica en cuanto se da esa relación de sujeto cognoscente a objeto conocido, esa separación objetivante, peculiar de todo conocimiento teórico; pero por otra parte se da también esa coparticipación afectiva, ese situarse en el objeto mismo, que configura al conocimiento que se refiere a la acción, o conocimiento práctico, si se quiere. Puede decirse por ello que el conocimiento estético o poético, tanto en lo que se refiere a la captación de la obra de arte, cuanto también en lo concerniente a la producción artística —según veremos

oportunamente— se encuentra de algún modo entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, participando de ambos.

Para esclarecer lo que venimos diciendo y continuar con nuestra indagación cabría servirnos de un ejemplo concreto. Pensemos con tal motivo en alguna obra de arte en particular. Supongamos que se tratase de una obra dramática; pongamos por caso la *Antígona* de Sófocles, tal como se podría hoy ver representada. Pues bien, por de pronto en nuestra posición de espectadores tendríamos ante nosotros el desarrollo de una acción, de acuerdo a un principio, un medio y un fin, según un orden y unidad establecidos. Veríamos y oiríamos actuar a determinados personajes (se trata, por supuesto, de personas, que asumen el decir y el obrar de otras, cuyo lugar ocupan, o representan, de personas que interesan para lo que estamos presenciando en cuanto protagonistas de la acción dramática); hay pues un acontecer, o mejor aún, una serie de acontecimientos, ya sea que acaezcan ante nosotros, ya se los evoque o recuerde por distintos medios¹, los cuales se ordenan a un asunto único. En este caso se trata de alguien que desafía el poder de los hombres para ser fiel a la ley divina y a la piedad fraterna; arrostra la muerte, y perez en un triunfo, por así decirlo, del espíritu. Por nuestra parte nosotros presenciamos todo aquello sin intervenir para nada en el desarrollo de lo que sucede, pero sin ser tampoco totalmente ajenos a lo que allí acontece.

En efecto, lejos de ser ajenos, nos interesa, por el contrario, la marcha de los acontecimientos, así como lo que se dice y se hace, y la suerte que corren los que actúan. Justamente lo peculiar de la actitud del espectador, como decíamos, su situación existencial, consiste, por una parte, en esa distancia, en esa posición de presencia cognoscitiva frente a la obra, en una relación de sujeto a objeto, pero al mismo tiempo, simultáneamente, en esa compenetración afectiva, esa simpatía si se quiere, respecto del ser de la obra misma. Así, si por una parte lo que está frente a nosotros no nos atañe directamente, en cuanto somos personalmente ajenos a lo que acaece, por otra sí nos afecta fundamentalmente. El espectador dramático, en efecto, se preocupa por el destino y la vida de los personajes, sigue las alternativas de los conflictos, participa de los sentimientos y estados de ánimo de quienes actúan, se compadece de sus sufrimientos, goza de sus alegrías, está expectante con el desenlace de la acción. Pero todo ello desde una posición de espectador, en cuanto está frente a una realidad aparte y autónoma, a la que le compete hacerse presente, mostrarse, expresarse.

De ninguna manera somos ajenos a lo que la obra de arte nos ofrece, porque ella nos enfrenta con algo que es nuestro, con algo que pertenece a nuestra vida humana, con problemas humanos, con ideas y conflictos que se dan en nuestro mundo, con caracteres y situaciones propias de la vida del hombre,

¹ En la tragedia griega suele ser el coro el que remite a los acontecimientos anteriores a la acción que se representa.

pero, claro está, todo ello objetivado, reconstruido, organizado en un mundo peculiar y distinto, independiente, aparte de la realidad mundanal y cotidiana en la que estamos inmersos, pero que sin embargo la trasunta, la muestra, la expresa, reconstruyéndola, reahaciéndola, presentándola en sus más profundos contenidos. En nuestro ejemplo, el espectador compadece y admira a Antígona; se conmueve con su grandeza trágica. El interés y los estados de ánimo del espectador no son ficticios, son por el contrario, reales, aunque sepa perfectamente que está frente a un objeto creado por el arte, un objeto, si se quiere, de artificio. Pero el arte a su manera propia, en el modo de ser que le es peculiar, hace ver también la realidad, hace presente la verdad.

Así en el drama de Antígona se revela la realidad de un conflicto siempre posible en la vida humana, expresado en sus características más significativas y esenciales, pero realizado estéticamente de un modo concreto, particular, referido, por lo tanto, a determinadas circunstancias de lugar y tiempo. Si el arte muestra las cosas, no como son sino como debieran ser², es porque la obra estética trasladada a su modo peculiar de ser aquello que muestra despojándolo, por así decirlo, de sus elementos secundarios y accidentales, desenvolviendo las virtualidades que contiene, para que se le vea en su plenitud y esencialidad, situándolo, sin embargo, en una singularidad elaborada para tal propósito, de modo que así un contenido inteligible y profundo, se manifieste en lo sensible e inmediato.

Por eso dice Aristóteles que el arte es más filosófico que la historia, ya que la historia nos da lo particular y el arte lo universal, aunque no sea lo universal abstraído de lo particular, sino realizado en lo particular mismo. Podría decirse que el arte está entre la historia y la filosofía, ya que participa de lo particular y de lo universal. La obra de arte —en este caso una obra dramática— no nos presenta la realidad tal como se va dando en la vida cotidiana; no es una réplica literal de la realidad mundanal, sino que es una reelaboración de ésta por quien, a su vez, deja su sello, su impronta, en la obra misma. La obra de arte es en este sentido imitación, *mimesis*, dándole a esta idea de imitación su significación más profunda. La obra hace presente aquello que es imitado, según la perspectiva, penetración y aptitud expresiva de su autor. Por ello puede decirse que la obra de arte es representación.

Así, pues, quien está frente a un objeto estético sabe que éste es una imitación, una representación, una trasposición de una determinada realidad a un ámbito diverso y aparte, con su estructura propia, sus propias reglas, su propio espacio y su propio tiempo. Si la realidad —o mejor dicho el ser— es polivalente y analógico, el modo de ser estético, por el cual se hacen presentes imitativamente ciertos contenidos de la vida y el mundo, es un modo de ser que podemos denominar representacional, o representativo. Quien trata estéticamente con la obra espera de ella que algo se haga presente de acuerdo

² "...no es obra del poeta relatar los hechos que sucedieron, sino lo que puede suceder, esto es, lo que es posible según la verosimilitud y la necesidad". *Poet*, IX (1451 a 36).

a la entidad propia y peculiar de lo estético. Hacer presente algo en el modo de ser representativo, es imitarlo en el sentido ya explicado.

Por eso aunque el mundo del arte pueda considerarse el mundo del artificio, no es sin embargo el mundo de la pura ficción. La obra de arte, del mismo modo que el lenguaje, puede tanto mostrar el ser como ocultarlo, pero justamente su fin es llevar a cabo la mostración del ser, en lo cual estriba su perfección. Consistiendo la verdad en la mostración del ser, cabe decir entonces que corresponde al arte poner en obra la verdad³. Por cierto que la verdad está en el arte al modo estético y, por eso, como se verá más adelante, en cuanto manifestación de una determinada forma o perfección, lo cual implica de suyo la belleza. Pero sin entrar aún a considerar este asunto interesa destacar que la verdad del arte —la verdad estética— explica la actitud del espectador frente a la obra. Los estados de ánimo, las vivencias en general, del espectador o lector, frente a la obra, son reales, tienen existencia en su propia subjetividad, y son promovidos por el contenido de la obra, que es imitación, *mimesis*, de aquello que pertenece al mundo del espectador o del lector.

Es la imitación, entonces, o el ente en cuanto imitación lo que constituye lo específico de lo estético. Aunque esto se perciba con mayor claridad en ciertas artes, como es el caso del género dramático, o en las artes plásticas figurativas, se refiere sin embargo a toda manifestación artística, de cualquier género que fuere. Toda imitación estética es una trasposición de un modo de ser a otro, de manera que este último remita al primero y lo muestre en su profundidad. En el ente estético se objetiva de un como completo y coherente lo que el autor ha hecho suyo, ha incorporado, por así decirlo, ha visto, si se quiere, o ha presentado. Es propio del ente estético la manifestación como tal, la expresión misma, esa mostración en el ámbito de lo sensible, de algo con significación. Es por ello la expresión hacia donde se orienta la imitación. De esa manera hasta los elementos más sencillos de una decoración pueden ser expresivos de algo, imitación por lo tanto, y poseer, por ello, auténtico carácter estético. Es imitación también el arte no figurativo, como lo son asimismo la música, la arquitectura, etcétera.

II. — LOS ELEMENTOS DE LA OBRA DE ARTE

Al efectuarse al comienzo de la *Poética* de Aristóteles la distinción entre diversas artes estéticas se señalan tres partes fundamentales respecto de la imitación. En primer lugar el objeto de la imitación, luego el modo de la imitación y, finalmente, los medios de la imitación. Así, por ejemplo, un poema épico y una tragedia podrían coincidir en el objeto de la imitación por la índole y grandeza del asunto y de los personajes que imitan, pero se diferenciarían en cuanto al modo de la imitación, ya que el poema épico narra los aconte-

³ "En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente". M. HEIDEGGER, *El origen de la obra de arte* (trad. de S. Ramos).

tecimientos, mientras la tragedia nos los presenta en su acaecer mismo. "Por esto Sófocles es en un sentido un imitador de la misma clase que Homero, pues ambos imitan a personas dignas, pero en otro sentido es igual a Aristófanes, pues ambos imitan a personas que actúan y obran"⁴. Por otra parte, en los casos mencionados se emplearían como medios "el ritmo, la palabra y la música".

La mencionada distinción puede servirnos para determinar los elementos constitutivos de la obra estética. En efecto, el objeto de la imitación, o sea aquello que se imita, es en definitiva lo que se representa, lo que se hace presente mediante la imitación, lo que mediatamente se indica por la expresión. El modo de la imitación es la formalidad bajo la cual la cosa es captada estéticamente en vías a la expresión, o sea lo que la obra nos presenta acerca de la cosa imitada. En cuanto a la expresión como tal es la exteriorización, por los medios correspondientes —sean estos sonidos, palabras, colores, etc.— de dicho modo de imitación. Si hacemos una comparación entre la obra de arte y el lenguaje, podríamos decir que el objeto de la imitación equivaldría a la cosa mentada por el habla, o sea a lo que el habla se refiere mediatamente: el modo de la imitación podría compararse al concepto o idea que el entendimiento se hace de la cosa mentada o indicada, en cuanto dicho concepto o idea es signo formal de la cosa, o la cosa misma según la formalidad con que la mente la asume y a lo cual la expresión lingüística se refiere inmediatamente. La expresión artística, por su parte, equivaldría a la palabra hablada, precedida inmediatamente por la imagen verbal, siendo tanto la imagen como su exteriorización configuradas de acuerdo con los medios que el ámbito cultural ofrece. En el lenguaje la palabra y su imagen previa se configurarán de acuerdo con la lengua propia del hablante. Los medios de la expresión, además, tanto en el lenguaje como en el arte, por su índole extraindividual y social fundan la comunicación, proporcionando los supuestos comunes que posibilitan el acceso a la captación del sentido de la palabra o de la obra de arte.

Así como frente a una misma cosa la mente puede formarse diversos conceptos o ideas que la signifiquen, así también un mismo objeto de imitación puede ser imitado según distintos modos. Frente al mismo modelo, dos pintores nos darán dos distintos retratos, según sus respectivos modos de imitación. Hay que tener bien presente, además, con respecto al paralelismo que hemos efectuado entre la conceptualización y la imitación, que en el caso del concepto, aun cuando éste se constituya a través de las imágenes, es no obstante de suyo abstracto, mientras que en la imitación estética las imágenes, aunque recreadas por la imaginación creadora (o sea la imaginación compenetrada de intelecto) permanecen en todo el proceso imitativo, siendo orientadas hacia la expresión. De todas maneras, pues, con referencia al arte estético y en lo que respecta a la obra en sí misma en cuanto imitación, cabe reiterar lo dicho acerca de que el objeto de la imitación es aquello a lo cual la imitación apunta o

⁴ *Poet*, III (1448 a 26).

se refiere; el modo, por su parte, nos muestra el aspecto bajo el cual lo imitado se nos manifiesta, e incluso la perspectiva desde la cual aquello que se imita es captado, según la subjetividad e interpretación del autor de la obra; en cuanto a los medios son, como decíamos, los constitutivos de la expresión.

Las diferencias en cuanto al modo de imitar pueden darse en diversos órdenes. Así hay diferencias en lo que respecta a la individualidad de quienes efectúan la imitación, según decíamos, pero las hay también en cuanto a los distintos géneros y especies del arte. Muchas veces, en efecto, se ha visto cómo el asunto de una novela es llevado al teatro o al cinematógrafo, e incluso, también, ante un mismo objeto de imitación se han elaborado tanto obras pictóricas, como musicales o dramáticas. En tal sentido hechos como la Creación o la Redención, en cuanto objetos de imitación han sido llevados al ámbito de lo estético ya al modo de la poesía épica, ya al modo de la pintura o la escultura, ya al de la música, ya al de la literatura. Por supuesto que en esto juegan también especial importancia los medios de la imitación, ya que muchas veces diversos modos de imitación se valen de los mismos medios como es el caso, por ejemplo, de la narración, el drama o el poema, que usan como medio la palabra.

En la obra de arte todas las partes están integradas en una totalidad; están reunidas, unificadas, ligadas en una forma, en un *logos* (*logos* viene de *legein*, ligar), de manera que al constituir algo completo, algo perfecto en lo suyo, y al manifestarse como tal, se suscita por parte de quien lleva a cabo la captación del objeto la complacencia estética⁵. Puede decirse, en efecto, que esta captación no es solamente cuestión cognoscitiva, o tarea exclusiva del intelecto, sino que intervienen también las vivencias afectivas y, muy especialmente, la imaginación.

El arte estético es así, por lo tanto, expresión, mostración de lo inteligible en lo sensible, o de lo esencial y significativo, en lo particular y fenoménico, de tal manera que lo inteligible se manifieste en lo sensible mismo, o la forma en la diversidad de las partes, quedando, por así decirlo, lo inteligible compenetrado de lo sensible en lo cual se expresa, y lo sensible asumido y clarificado por lo inteligible. De ahí la función preponderante que desempeñan las imágenes en el arte, ya que son las imágenes el lugar de encuentro entre el puro dato sensorial y la idea intelectual. El conocimiento racional y discursivo implica la formación de ideas o conceptos a través de las imágenes, mediante la abstracción, quedando la imagen separada del concepto, aun cuando de hecho se susciten mutuamente, y queden luego explícitamente unidas en el juicio; en cambio, en el ámbito de lo estético, el concepto o idea debe mostrarse en la imagen misma, en una mutua y profunda compenetración.

En la totalidad de la expresión imitativa en que consiste la obra estética cabe entonces hacer la distinción entre lo que la obra nos presenta inmediatamente, su mostración diríamos, el aparecer fenoménico estructura, ordenado, unificado por una forma que lo constituye en su entidad propia y autónoma

⁵ Corresponde así a la obra de arte realizar en lo concreto las notas de la belleza.

como ente estético, y luego el sentido, la significación misma de lo que se nos muestra, que se refiere, por supuesto, al objeto imitado, según el modo o intención del que efectúa la imitación. Por cierto que se trata de darnos lo significativo en el propio aparecer fenoménico, pero es, claro está, a través de lo fenoménico como se accede al sentido o significación del contenido.

La significación, en efecto, es lo que está en el trasfondo de la expresión artística, y lo que explica, a su vez, la literalidad de lo dado en la inmediata presencia. Es simplemente lo que la obra *quiere decir*, aunque quiera decir muy poco y sólo lo que está a la vista. Los símbolos —si los hay—, las alusiones, la intención significativa, el espíritu en fin de la obra pertenece al plano de la significación y del sentido. Claro está que este sentido debe hacerse accesible en la presencia misma o mostración. Más aún, si el sentido, el significado profundo de la obra, cuando ésta lo posee, no está expresado estéticamente en la presencia o mostración, nos quedaremos en un puro hermetismo, un esoterismo obscuro, o en todo caso en algo que quizás pueda decifrarse mediante alguna clave, pero en donde nada se da, aunque fuera inicialmente, al conocimiento directo de la obra.

Volviendo a la distinción aristotélica entre lo que se imita, el modo de imitar y los medios de la imitación, podríamos decir que si bien la significación de la obra se refiere al objeto de la imitación en lo que tiene de más esencial y profundo, es por el modo de la imitación como dicha significación se explicita y traduce; el modo de la imitación indica el acceso al objeto, o aquello que se quiere decir acerca del objeto de la imitación. Por eso señalábamos antes que hay muchos modos de decir, o digamos ahora, de significar y de hacerse referencia a lo que puede ser objeto de la imitación. Cada artista puede tener su modo de decir y asumir las cosas a las que se refiere. Cada género, cada especie estética tiene su modo peculiar de imitar y de decir. Todo ello, sin embargo, debe hacerse con los medios adecuados; estos medios son indispensables y llevan los contenidos estéticos hacia la expresión y hacia la comunicación.

La comunicación, por su parte, como elemento de la obra de arte, se refiere a la obra en cuanto se hace accesible a la captación o comprensión del que la conoce estéticamente. La comunicación comprendería así todo lo concerniente al esclarecimiento del sentido de la obra de arte, en cuanto entran en juego los supuestos culturales, históricos y sociales en que la comunicación debe fundarse. La comunicación requiere —como el término lo indica— algo común entre los que se relacionan, tratándose en este caso de la obra de arte y del que la conoce estéticamente o procura conocerla. En la medida, pues, en que la expresión usa supuestos comunes de comprensión, la obra se hace accesible a la comunicación estética.

ORDEN NATURAL Y ORDEN SOBRENATURAL EN SANTO TOMAS DE AQUINO

(Un reajuste del llamado "humanismo integral" cristiano)

I. EL ORDEN NATURAL

1. *Orden y principio*. Para Santo Tomás de Aquino "el orden se dice siempre por comparación a algún principio"¹ Y "como hay principios de muchas clases, vgr., un principio de situación (local), el punto; un principio intelectual, el de la demostración; un principio en cada una de las cuatro líneas de causalidad; así habrá también tantas clases de orden"². Cada principio es, pues, polo de orientación de un orden que depende de él. Todo "orden" se origina en una razón de "principio". Sólo con un "primero" ("*prior*") puede darse una "ordenación" o posterioridad ("*posterior*"). Notemos, pues, que el orden "incluye en sí un modo de prioridad y posterioridad"³. Por ello los tomistas definen el orden como "dispositio secundum prius et posterius relative ad aliquod principium"⁴.

2. *Los cuatro órdenes objetivos*. Santo Tomás advierte que la mente humana se encuentra frente a cuatro órdenes objetivos distintos: "Hay un orden que la razón no lo hace, sino que sólo lo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que lo hace la razón en su mismo acto, como cuando ordena unos conceptos con otros y las palabras que designan estos conceptos. El tercer orden es el que hace la razón en las operaciones de la voluntad. El cuarto es el orden que hace la razón... en las cosas exteriores de las que ella es causa, como un arca o una casa"⁵. Cada uno de estos órdenes con que se enfrenta la razón humana determinan, pues, un campo ob-

¹ S. Th., I, 42, 3.

² S. Th., I, 42, 3.

³ S. Th., II-II, 26, 1.

⁴ V. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Roma, 1950, I, p. 198.

⁵ *In Ethic.*, proem.

jetivo distinto, propio de las distintas disciplinas filosóficas: filosofía natural, lógica, ética, arte. El orden natural es, pues, el que la inteligencia humana no lo hace, sino que lo encuentra ya hecho, lo descubre en las cosas. En él incluye Santo Tomás no sólo las cosas materiales que ya fueron objeto de especulación para los filósofos más antiguos, sino también a "Dios y las demás substancias separadas" de la materia, entre las que comprende también al alma humana⁶. Y así, según la expresión de Boecio que Santo Tomás hace suya, el mundo natural está constituido por "todas aquellas cosas que de algún modo pueden ser alcanzadas por el entendimiento"⁷.

3. *Orden natural efectivo, formal y final*. Según la doctrina de Santo Tomás de Aquino habrá, pues, que definir el orden natural como la disposición de las diversas naturalezas creadas en prioridad y posterioridad en relación a Dios, autor, fin y ejemplar de todas ellas⁸.

Santo Tomás estudia el orden natural en relación a Dios, autor y causa primera efectiva de los seres creados en la primera parte de la Suma Teológica, al demostrar la existencia de Dios por la causalidad eficiente⁹ y al hablar del origen divino de las criaturas¹⁰. Todo este orden natural efectivo se basa en la relación creativa de dependencia de los seres creados respecto a Dios creador; relación que es inherente a las creaturas¹¹ aunque ontológicamente no sea en ellas más que un accidente¹².

El orden natural de los seres creados en relación a Dios primer principio formal de todas las cosas, lo considera Santo Tomás en la "cuarta vía" para demostrar la existencia de Dios¹³, que es la vía de la participación formal intuita ya por Platón¹⁴, debidamente expurgada de su idealismo metafísico por Aristóteles¹⁵ e integrada en la teología gracias al autor del *Libro de los Nombres Divinos*. Santo Tomás apela a este orden natural formal o ejemplar en lugares tan fundamentales de su Suma Teológica como son las cuestiones 11 y 44 de la Prima en que estudia el conocimiento analógico de Dios a partir de las criaturas y la causalidad divina de todo lo creado. Y en la misma línea del orden formal del universo se encuentra el tratado *De ente et essentia* que nos da una visión panorámica metafísica completa del orden creado en relación a Dios, primer principio formal ejemplar del mismo. Notemos que para Santo Tomás de Aquino "lo más formal de todo es el mismo ser"¹⁶.

⁶ *De ente et essentia*, c. 5, n. 1; V. *In I Phys.*, lect. 1, n. 3.

⁷ *De duabus naturis*, c. 1; V.. *De ente et essentia*, c. 1, n. 2; *Ethic.*, proem.; *In I Phys.*, lect. 1, n. 3.

⁸ V. S. Th., I, 42, 3.

⁹ q. 2, a. 3.

¹⁰ I, 44-47.

¹¹ S. Th., I, 45, 3, 1.

¹² *De Potentia*, 3, 3, 3.

¹³ S. Th., I, 2, 3.

¹⁴ V. *República*, 509, ss.; *Sofista*, 219, ss., etc.

¹⁵ V. *Metafísica*, 987 a 29, ss.; 1002 b 11, ss., 1083 a, ss, etc.

¹⁶ V. S. Th., I, 1, 7, 1.

Pero en Tomás de Aquino tiene especial importancia la consideración del orden natural en relación con Dios, primer principio final de todas las cosas. Dios, ser en acto puro, contiene en sí la plenitud de toda perfección, polarizando como fin la inclinación de todos los seres creados, que sólo a El pueden orientarse para recibir una semejanza de su perfección infinita¹⁷. Santo Tomás llega a esta conclusión ya en su "quinta vía" para demostrar la existencia de Dios¹⁸ y vuelve de nuevo sobre ella en la cuestión 44 de la Prima, sacando sus consecuencias al tratar de la providencia de Dios¹⁹ y de su gobierno del mundo²⁰.

Comparando estos tres modos de ordenación natural, efectiva, formal y final, en la doctrina de Tomás de Aquino, habrá que afirmar que hay entre ellos un orden de prioridad, como lo hay entre las distintas causas. Por razón de su causalidad es evidente que la causa final es la primera de todas ellas, "la causa de las causas", pues es "causa de la causalidad eficiente" y también "causa de la causalidad de la materia y de la forma"²¹; aunque en su misma existencia "el eficiente sea principio del movimiento y el fin su término"²². Por consiguiente, si en su desarrollo serán primero el orden efectivo, luego el formal y después el final, en cuanto a perfección de ser será al revés, siendo más perfecto el orden final, seguido del orden formal y del efectivo.

4. *Orden final y naturaleza.* En el pensamiento de Tomás de Aquino es fundamental la doctrina que podemos llamar del constitutivo metafísico del orden de los seres creados a Dios, último fin de todos ellos. Nos referimos a la doctrina de "modo", "especie" y "orden", sostenida por Tomás de Aquino²³ y expuesta ya por San Agustín²⁴, apoyada en expresiones de la misma Escritura²⁵ y a la que no es ajena la misma filosofía aristotélica.

"... Todo lo que es, lo es por su forma, y la forma presupone algo y algo se sigue también de ella... Pues bien, la forma requiere previamente una determinación o conmensuración de principios materiales y eficientes, lo cual se designa con el *modo*... La misma forma se designa con la *especie*... Y de la forma se sigue además la inclinación al fin o a la acción... lo cual es propiamente el peso y el orden..."²⁶.

Modo, especie y orden son, pues, elementos metafísicos integrantes del "bien" creado en común. Elementos claramente emparentados con los concep-

¹⁷ V. S. Th., I, 6, 1, 2.

¹⁸ S. Th., I, 2, 3.

¹⁹ I, 22.

²⁰ S. Th., I, 103, ss.

²¹ In V Met., lect. 3, n. 782; V. S. Th., I, 5, 2, 4.

²² In V Met., lect. 2, n. 775; V. S. Th., III, 62, 6.

²³ S. Th., I, 5, 5; V. I-II, 85, 4; De Veritate, 21, 6.

²⁴ V. De natura boni, c. 3, ML, 42, 553.

²⁵ V. Sabiduría, 11, 21.

²⁶ S. Th., I, 5, 5.

tos aristotélicos de *potencia*, *acto* y *operación*, y con aquellos otros de *existencia*, *esencia* y *operación*²⁷, clásicos a la tradición filosófica tomista. Por su modo y especie las cosas son seres, “entes simpliciter”; por su orden se convierten en bienes, “bona simpliciter”²⁸. El orden queda encuadrado en la línea de la operatividad perfectiva o finalística y es algo que brota metafísicamente de la esencia de los seres creados. La intuición de este hecho para Santo Tomás es evidente, y por eso parte de ella para demostrar por la “quinta vía” la existencia de Dios, primer principio final de todos los seres²⁹.

Los mismos filósofos intuyeron ya ese orden finalístico del universo. Aristóteles no sólo defiende la universalidad del principio de finalidad³⁰, sino que distingue incluso un orden intrínseco en el mundo, y un principio de este orden, “separado” de los seres mundanos³¹, el “Primer Motor inmóvil”, en acto de toda perfección, que mueve a todos los demás seres “como puramente amado”³². Santo Tomás acepta plenamente la distinción³³ y la incorpora a su doctrina teológica:

“Hay que considerar —escribe el Santo— un doble orden en las cosas. Uno que es aquel con que unas cosas se ordenan a otras... Y otro que es aquel con que todas las cosas creadas se ordenan a Dios”³⁴. Cada ser creado tiene, pues, un orden a sus fines propios immanentes, y otro orden a su fin trascendente que es Dios. Y en aquellos fines immanentes distingue también el fin particular de cada ente, y “el bien común del todo”³⁵, “la perfección del universo”³⁶, o “el bien universal”, al que apela frecuentemente para resolver los problemas que se plantean a la bondad y providencia divina por la desigualdad de los seres y por la existencia del mal³⁷. Se trata de aquel “bien” y “orden”... “común” visto ya por Aristotéles, al que tendía el universo mundano a partir de la propia inclinación natural —peces, aves, etc.— realizando en sí mismo el orden con que le movía el Primer Motor³⁸.

Cuando Tomás de Aquino habla de “naturaleza” recuerda con Aristotéles que este nombre “primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento”, y comprueba cómo de ahí pasó a significar “el principio intrínseco de cualquier movimiento”³⁹, es decir su “substancia”,

²⁷ V. *De Veritate*, 21, 6.

²⁸ *S. Th.*, I, 5, 1, 1.

²⁹ *S. Th.*, I, 2, 3.

³⁰ *Met.*, 994 a 8; b 9, ss.

³¹ *Met.*, 1075 a 11-15.

³² *Met.*, 1072 b 3.

³³ *In XII Met.*, lect. 12, n. 2627, ss.

³⁴ *S. Th.*, I, 21, 1, 3.

³⁵ *In XII Met.*, *ibid.*

³⁶ *S. Th.*, I, 22, 4.

³⁷ V. p. e. *S. Th.*, I, 25, 6, 3; 47; 48, 2; 49, 2; 50, 3; etc.

³⁸ V. *Met.*, 1075 a 11-25.

³⁹ V. *S. Th.*, I, 29, 1, 4; I-II, 10, 1; III, 2, 1.

no en el sentido de “supuesto”, sino en el de esencia substancial⁴⁰. La naturaleza para Santo Tomás es expresamente la “*essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei*”⁴¹. Pero advirtamos que para el Aquinatense el concepto de naturaleza connota además el orden operativo propio que se sigue de cada esencia: “la esencia de una cosa en cuanto tiene orden u ordenación a la propia operación de esta cosa”⁴².

El concepto de naturaleza en Santo Tomás coincide, pues, plenamente con aquel de “especie” en el contexto de *modo, especie y orden*; pero hay que añadirle también la connotación de ser principio del orden que fluye naturalmente de la “especie”.

No debe olvidarse que la naturaleza de los seres materiales está integrada tanto por la materia como por la forma. Y “como la forma es la que completa la esencia de cada cosa”, admite Santo Tomás con Boecio que pueda definirse la naturaleza como “la diferencia específica que informa cada cosa”⁴³, o hasta sencillamente como “la forma de las cosas”⁴⁴, porque el movimiento de las cosas naturales es causado más por la forma que por la materia”⁴⁵.

Coincide también el concepto de naturaleza con el de “entelequia”, aplicado por Aristotéles para designar el acto o forma substancial de las cosas⁴⁶. Así el alma humana es “la primera entelequia de un cuerpo físico orgánico”⁴⁷.

Santo Tomás hace una descripción panorámica del mundo natural en su ordenación operativa en la Suma Teológica⁴⁸ comparando todos los seres creados en relación con Dios bajo el concepto de vida, que es el que se aplica a “las substancias que por su naturaleza les compete moverse a sí mismas”. Desde las substancias materiales que en su concepto carecen de movimiento espontáneo hasta la naturaleza divina en que se da el supremo grado de vida, se encuentran los distintos grados de naturalezas vegetales, animales y racionales, según los distintos tipos de movimiento producidos por el juego de “ejecución”, “forma” y “fin” de la operación.

5. *El orden natural humano*. El orden natural humano será la disposición propia de la naturaleza humana en relación con el universo natural y en último término con Dios, primer principio efectivo, formal y final de todo este universo. Todo este orden tiene como punto de referencia la naturaleza humana misma, que ha sido constituida por Dios con un modo determinado, y

⁴⁰ V. *Met.*, 1017 b 20-26; In V *Met.*, lect. 10, n. 902, ss.

⁴¹ S. *Th.*, III, 1, 2; V. II *Sent.*, d. 37, 1, 1.

⁴² *De ente et essentia*, c. 1, n. 2.

⁴³ S. *Th.*, I, 29, 1, 4; BOECIO, *De duabus naturis*, c. 1.

⁴⁴ In V *Met.*, lect. 5, n. 826.

⁴⁵ *Ibid.*, 819.

⁴⁶ V. *Met.*, 1039, a 5, ss.; 1050 a 23; In VII *Met.*, lect. 13, n. 1588; In IX *Met.*, lect. 8, n. 1861, etc.

⁴⁷ *De Anima*, 412 b 5, ss.; In II *De Anima*, lect. 1, n. 230.

⁴⁸ I, 18, 2 y 3.

por el fin a que naturalmente está ordenada⁴⁹. Habrá, pues, ante todo que examinar la misma naturaleza o "especie" del hombre, en la que convergen el orden efectivo y formal y de la que se sigue la inclinación a su fin.

Para Tomás de Aquino "es evidente que el hombre no es sólo alma, sino el compuesto de alma y cuerpo"⁵⁰, tal como se deduce por la experiencia de las distintas operaciones que realiza el hombre⁵¹. La naturaleza humana, pues, "está compuesta de substancia corporal y espiritual"⁵². Y aunque alma y cuerpo se unen substancialmente como materia y forma⁵³, el alma no queda totalmente "inmersa" o absorbida por la materia corporal⁵⁴, excediéndola en sus operaciones intelectuales y demostrando así su naturaleza "intelectual"⁵⁵ o de "forma separada" de la materia como son los ángeles⁵⁶. Es, pues, el alma la parte principal, la "forma" del hombre, en la que se basa la que Tomás de Aquino con Boecio llamaría la "diferencia específica" de la naturaleza humana. El cuerpo sólo le interesa al teólogo "en relación con el alma"⁵⁷.

Esta es la "especie" o "naturaleza" del hombre, en su aspecto formal intrínseco. Pero habrá que estudiarla también "en cuanto tiene un orden a su propia operación"⁵⁸ en lo que se llama su "potencialidad"⁵⁹ en la que se comprenden todas las potencias del alma humana, que precisamente "por hallarse en la frontera entre las criaturas espirituales y las corporales... abunda en diversidad de potencias"⁶⁰. Todas estas potencias son "formas accidentales" producidas por la misma alma y son sus únicos principios posibles de actuación operativa para alcanzar su perfección propia⁶¹.

Según los distintos modos y objetos de actividad distingue Santo Tomás las potencias vegetativas, sensitivas, intelectivas y apetitivas, que son extensamente estudiadas en la Suma Teológica⁶². Entre ellas comprueba el Aquinense el orden de perfección natural, por el que las potencias intelectivas sobrepasan a las demás, y el orden de producción, en el que preceden las potencias inferiores⁶³.

Sin embargo, según la doctrina de Tomás de Aquino, especialmente cuando se trata de las potencias racionales humanas que no están determinadas

⁴⁹ V. S. Th., I, 5, 5.

⁵⁰ S. Th., I, 75, 4, c.

⁵¹ S. Th., I, 75, 3; 76, 1.

⁵² S. Th., I, 75, proem.

⁵³ S. Th., I, 76, 1; V. *In II De Anima*, lect. 1; ARIST., 412 a 20, b 5.

⁵⁴ S. Th., I, 76, 1, 4.

⁵⁵ S. Th., I, 76, 2, 2.

⁵⁶ S. Th., I, 75, 7.

⁵⁷ S. Th., I, 75, proem.

⁵⁸ *De ente et essentia*, c. 1, n. 2.

⁵⁹ S. Th., I, 77, 1.

⁶⁰ S. Th., I, 77, 2.

⁶¹ S. Th., I, 77, 6; 77, 1, 5.

⁶² I, 77-83.

⁶³ S. Th., I, 77, 4.

naturalmente a sus actos como las potencias inferiores, sino “indeterminadas a muchas cosas”, necesitan unas disposiciones cualitativas llamadas “hábitos”—y en la voluntad “virtudes”— que las determinan a los actos⁶⁴. En el entendimiento tenemos los hábitos de las ciencias, que parten todos del “hábito natural” de los “primeros principios” y se adquieren con el ejercicio de aquéllos en los distintos objetos presentados por los sentidos⁶⁵; y en la voluntad tenemos los hábitos de las virtudes llamadas “morales”, que la “inclinan” al bien⁶⁶ sacándola de la indeterminación de su libre albedrío⁶⁷.

El juego de las virtudes morales tiene significación especial en Tomás de Aquino. Como es el entendimiento quien mueve a la voluntad en el orden de la determinación “presentándole su objeto”⁶⁸, habrá que partir de un primer hábito natural de entendimiento práctico llamado “sínderesis”⁶⁹ que le patente al hombre en su conciencia la Ley de ordenación Natural a su verdadero bien, como fiel reflejo de la Ley Eterna⁷⁰ con que el Creador en su Providencia ha dispuesto la ordenación de la naturaleza humana a su fin natural⁷¹. La actuación del hábito de sínderesis engendrará en el entendimiento la virtud de prudencia⁷² que es como una participación de la Providencia divina⁷³ y que muestra a las demás virtudes morales su regla y perfección ordinativa al fin, “recta ratio agibilium”⁷⁴. Según esta ordenación de la razón⁷⁵, resultará la virtud de justicia, en la misma voluntad, y las de fortaleza y templanza en cuanto a aquellas potencias afectivas inferiores que pueden contradecir aquel orden⁷⁶.

Tomás de Aquino expone ampliamente las diversas partes de la justicia, “subjetivas”⁷⁷, “integrales”⁷⁸ y “potenciales”⁷⁹. Entre éstas hay que destacar la virtud de religión, que aunque no llega a tener la razón de “igualdad” propia de la justicia, por no poder igualar nunca lo que debemos a Dios, en la razón de “debido” es indudablemente la principal de todas las virtudes⁸⁰ y, por tanto, la virtud a la que le compete “imperar” a las demás virtudes morales, por ser “la virtud a la que pertenece el fin”⁸¹.

⁶⁴ V. I-II, 49, 3 y 4; 50, 2; 55, 1.

⁶⁵ S. Th., I-II, 51, 1-3.

⁶⁶ S. Th., I, 55, 3 y 4.

⁶⁷ V. S. Th., I, 83; I-II, 10, 2; 13, 6.

⁶⁸ S. Th., I-II, 9, 1.

⁶⁹ S. Th., I, 79, 12.

⁷⁰ S. Th., I-II, 19, 4.

⁷¹ S. Th., I-II, 91, 1 y 2; 93, 2.

⁷² S. Th., II-II, 47, 6, 3.

⁷³ V. S. Th., I-II, 91, 2.

⁷⁴ S. Th., I-II, 58, 4.

⁷⁵ S. Th., I-II, 60, 1.

⁷⁶ S. Th., I-II, 60, 2 y 3; 61, 2.

⁷⁷ S. Th., II-II, 61, ss.

⁷⁸ S. Th., II-II, 79.

⁷⁹ S. Th., II-II, 80, ss.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ S. Th., II-II, 81, 1, 1; 81, 4, 1 y 2.

II. EL ORDEN SOBRENATURAL

1. *La elevación sobrenatural.* El orden "sobrenatural" se origina con la participación de las naturalezas creadas en la que es superior a todas ellas, a saber, la naturaleza divina.

Dos modos de elevación sobrenatural distingue el Doctor Angélico: Uno "absolutamente singular y propio de Cristo, en quien la naturaleza humana fue elevada a la *unión personal* con el Hijo de Dios", y otro en el que "la naturaleza humana ha sido elevada a Dios... *por la operación* con la que los Santos conocen y aman a Dios"⁸². Y para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, aquella unión personal del Hijo de Dios se realizó, entre otros motivos, "para la plena participación de la divinidad... que nos ha sido conferida por la humanidad de Cristo...: Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios"⁸³. Y esta elevación alcanzó igualmente a los ángeles "que convienen con los hombres en su naturaleza genérica (espiritual) aunque no en su naturaleza específica"⁸⁴.

Si consideramos, pues, el nuevo orden que se sigue de esta participación de la naturaleza divina en relación con Dios mismo, autor, ejemplar y fin de la misma, contemplaremos lo que con toda propiedad podemos llamar el mundo o el orden sobrenatural.

2. *La visión beatífica.* La visión beatífica consiste en una intuición de la esencia divina en sí misma, sin intervención de concepto alguno que la restrinja. Se trata de una operación "connatural sólo al entendimiento divino", ya que Dios es "el mismo ser subsistente", y siempre "lo conocido está en el que conoce con el mismo modo del que conoce" y, por tanto, sobrepasa la capacidad natural de cualquier criatura⁸⁵. Sólo ha sido posible gracias a la elevación de "la potencia visiva" del entendimiento creado mediante una "perfección sobreañadida" que consiste en "una semejanza de Dios... por la que el entendimiento es capaz de ver a Dios". Santo Tomás lo designa con el nombre de "luz inteligible... de gracia o de gloria", por contraposición a la "luz inteligible... de virtualidad natural"⁸⁶. Para Santo Tomás de Aquino en la visión de la esencia divina por el entendimiento está "la esencia de la bienaventuranza"⁸⁷, como puso bien de manifiesto el P. Rousselot⁸⁸. Sin embargo la operación de la voluntad con el gozo consiguiente a esta visión de la esencia divina, es la "consumación"⁸⁹ y la "última perfección de la bienaventuranza"⁹⁰.

⁸² S. Th., II, 2, 10.

⁸³ S. Th., III, 1, 2; S. AGUSTÍN, *Serm.* 371, c. 2 ML, 39, 1660.

⁸⁴ S. Th., III, 8, 4, 1.

⁸⁵ S. Th., I, 12, 4.

⁸⁶ S. Th., I, 12, 2.

⁸⁷ S. Th., I-II, 3, 4.

⁸⁸ V. *L'intellectualisme de St. Thomas*, Beauchesne, París, 1936.

⁸⁹ S. Th., I-II, 3, 4.

⁹⁰ S. Th., II-II, 180, 7, 1.

Tomamos nota de que la "gracia" es ya un anticipo o comienzo de aquella visión del cielo, "una incoación de la gloria en nosotros" en frase del mismo Santo Tomás, ya que "ambas se refieren a un mismo género"⁹¹, requiriendo, por tanto, la misma elevación cualitativa de nuestras potencias naturales.

3. *La sobre-naturaleza*. Santo Tomás en la Suma Teológica⁹² estudia en qué consiste esencialmente la "gracia". Lo mismo que el amor con que Dios "ama a todas las cosas que existen"⁹³ produce en las cosas creadas su ser natural, el amor con que ama a las criaturas racionales por encima de su condición natural para hacerlas participar del bien eterno que es El mismo, produce en el hombre "algo sobrenatural que proviene de Dios"⁹⁴. Esto sobrenatural ha de ser algo que a modo de "forma o cualidad" sea principio intrínseco que "incline" al hombre a las nuevas operaciones por las que consiga el bien sobrenatural eterno; se trata, pues, de una "cualidad" o "hábito", de un "don habitual"⁹⁵.

Pero si la gracia es un "hábito", es algo más que una "virtud", pues toda virtud supone una naturaleza a la que perfecciona en su propio orden natural. La gracia no es, pues, como las virtudes morales naturales. Ni es tampoco una "virtud infusa", pues éstas suponen también "la naturaleza divina participada" —"el *lumen gratiae*"—. Se trata, pues, de un hábito o cualidad que nos hace "participar" de la "naturaleza divina", según la expresión de San Pedro⁹⁶, recibido en un "nuevo nacimiento" por el que somos hechos hijos de Dios⁹⁷. Es toda una "semejanza de la naturaleza divina por nuevo nacimiento o por nueva creación"⁹⁸. Y se trata de una cualidad que no está en ninguna potencia del alma (aunque se llame "lumen") sino "en su esencia misma, puesto que no es una virtud que perfecciona solamente una potencia, sino algo que "per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias", pues "por la gracia somos reengendrados como hijos de Dios"⁹⁹. Es, si se quiere, "un hábito que está en la esencia del alma" disponiéndola en orden a la naturaleza divina que participa¹⁰⁰. Por ello puede la gracia ser llamada "sobrenaturaleza". Santo Tomás de Aquino estudia en la Prima de la Suma Teológica¹⁰¹ cómo el alma humana por la gracia es semejante a la naturaleza divina, con una semejanza que alcanza a la misma naturaleza o "especie" divina, siendo imagen de la Santísi-

⁹¹ S. Th., II-II, 24, 3, 2.

⁹² I-II, 110.

⁹³ Sabiduría, 11, 25.

⁹⁴ 110, 1.

⁹⁵ 110, 2.

⁹⁶ 2 Pedro, 1, 4.

⁹⁷ V. 1 Pedro, 1, 3, 23; Juan, 3, 3; Tito, 3, 5.

⁹⁸ S. Th., I-II, 110, 4.

⁹⁹ S. Th., I-II, 104, 4, sed contra.

¹⁰⁰ V. S. Th., I-II, 50, 2.

¹⁰¹ q. 93.

ma Trinidad en cuanto que “hay en ella una procesión de palabra en su entendimiento y otra procesión de amor en su voluntad”¹⁰² que nacen o proceden del conocimiento sobrenatural o “noticia de Dios”¹⁰³ recibida de modo imperfecto en la gracia, o de modo perfecto en la visión beatífica¹⁰⁴. Las criaturas irracionales, por el contrario, no son capaces de alcanzar esta semejanza “específica”, sino que llegan solamente a la semejanza de “vestigio” o “efecto”, en cuanto que todas ellas tienen “modo”, “especie” y “orden”¹⁰⁵.

4. *La nueva estructura potencial.* De esta nueva naturaleza de la gracia “derivarán” y a ella “se ordenarán” unas nuevas virtudes, “las virtudes infusas”¹⁰⁶. Pues “lo mismo que de la esencia del alma fluyen sus potencias, que son los principios de sus operaciones, también de la misma gracia fluyen virtudes a las potencias del alma, por las cuales las potencias se mueven a sus actos”¹⁰⁷.

Santo Tomás de Aquino estudia la estructura de estos nuevos hábitos virtuosos en función del nuevo fin al que se ordenan, y en función de la nueva ley de ordenación que ya no es la Ley natural, reflejo de la Ley eterna del Creador según su providencia natural, sino que es “la regla de la Ley divina”¹⁰⁸ que es la “razón... de la conducción de la criatura racional a la vida eterna” y que se llama propiamente “predestinación”¹⁰⁹. Conforme a esta nueva ley de ordenación la sobrenaturaleza de la gracia requiere unas virtudes morales específicamente distintas de las puramente humanas: una nueva “prudencia”, nueva “justicia”, y nuevas “fortaleza” y “templanza”¹¹⁰. Virtudes que ya no podrán ser adquiridas por el hombre, sino solamente “causadas por Dios en nosotros” por lo que se llamarán hábitos o virtudes “infusas”¹¹¹. He aquí las virtudes específicamente cristianas en la doctrina del Doctor Angélico.

Pero aun estas virtudes suponen también nuevos “principios” sobrenaturales, análogos a los principios naturales de nuestro entendimiento y voluntad, las virtudes “teológicas” que “sólo se enseñan en la Sagrada Escritura por la revelación cristiana”¹¹². “Respecto al entendimiento recibe el hombre unos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina, que son las cosas que hay que creer por la fe; respecto a la voluntad que se ordena al fin sobrenatural con movimiento de intención por el que tiende a él como a algo posible de con-

¹⁰² S. Th., I, 93, 6.

¹⁰³ S. Th., I, 93, 8.

¹⁰⁴ S. Th., I, 93, 4.

¹⁰⁵ S. Th., I, 93, 6; 93, 2.

¹⁰⁶ I-II, 110, 3.

¹⁰⁷ S. Th., I-II, 110, 4, 1; V. especialmente III, 62, 2.

¹⁰⁸ S. Th., I-II, 63, 4.

¹⁰⁹ S. Th., I, 23, 1.

¹¹⁰ S. Th., I-II, 63, 4.

¹¹¹ S. Th., I-II, 63, 3.

¹¹² S. Th., I-II, 63, 1.

seguir, recibe el hombre la esperanza; y respecto a la misma voluntad que de algún modo se transforma en aquel fin por una unión espiritual, recibe el hombre la caridad” ¹¹³.

Pero además, “en orden al último fin sobrenatural, al que la razón humana nos mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente es informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón, si no interviene también el instinto o moción superior del Espíritu Santo, según aquella que dice el Apóstol: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios; y si son hijos, son también herederos* ¹¹⁴; y el Salmo 142,10, que nos dice: *Tu Espíritu bueno nos llevará a la tierra verdadera*. Porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo” ¹¹⁵.

Los dones son, según Tomás de Aquino, “hábitos” ¹¹⁶ que “disponen al hombre a obedecer prontamente al Espíritu Santo”, de manera análoga a como las virtudes morales son hábitos que nos disponen a obedecer a la razón ¹¹⁷. Los dones se encuentran en todas las potencias que son principio de actos humanos, lo mismo que las virtudes. Al entendimiento especulativo —según Santo Tomás—, le corresponderá el don de entendimiento en cuanto a la aprehensión y el de sabiduría en cuanto al juicio. Al entendimiento práctico, el don de consejo, en cuanto a la aprehensión, y el de ciencia en cuanto al juicio. A la parte apetitiva corresponderán los dones de piedad en nuestras relaciones voluntarias para con los demás (abarcando todo el campo de la virtud de justicia y sus anejas), y los dones de fortaleza y temor de Dios en lo que concierne a nosotros mismos. ¹¹⁸

El lugar de los dones está entre las virtudes teologales que “unen nuestra mente con Dios” ¹¹⁹ y son como los “principios” de ordenación en el nuevo orden ¹²⁰, y las virtudes morales infusas, que “perfeccionan a la parte apetitiva a obedecer a la razón” ¹²¹. Los dones del Espíritu Santo “disponen las potencias del alma a someterse a la moción divina” ¹²²; son, pues, superiores a las virtudes morales, que ordenan sólo según la razón; pero son inferiores a las virtudes teologales, que son su norma y su fin ¹²³.

Según Santo Tomás, para alcanzar el último fin sobrenatural “necesitamos ser movidos siempre por cierto instinto superior del Espíritu Santo” ¹²⁴

¹¹³ S. Th., I-II, 62,3.

¹¹⁴ Rom., 8, 14, 18.

¹¹⁵ S. Th., I-II, 68, 2.

¹¹⁶ S. Th., I-II, 68, 3.

¹¹⁷ S. Th., I-II, 68, 1.

¹¹⁸ S. Th., I-II, 68, 4.

¹¹⁹ S. Th., I-II, 68, 8.

¹²⁰ S. Th., I-II, 62, 1; 63, 3.

¹²¹ S. Th., I-II, 68, 8.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ S. Th., I-II, 68, 2, 2; V. 68, 3, 3.

aunque no necesitemos ser movidos por el Espíritu Santo “en todas las cosas”, sino sólo en lo que no alcanza nuestra razón “ya sea con su misma perfección natural, o en cuanto informada por las virtudes teologales” ¹²⁵.

Algunos pondrán en duda las autoridades escriturísticas en que se apoya el Doctor Angélico para demostrar, por ejemplo, el número de dones del Espíritu Santo, o hasta el de las virtudes teologales, e incluso, si se quiere, la “infusión” de nuevas virtudes morales, de orden sobrenatural. Pero no podemos dudar de la comprensión profunda del conjunto de la Escritura por parte del que ha llegado a ser Doctor Común de la Iglesia, ni podemos tampoco creer que sus doctrinas teológicas se basen solamente en aquellos argumentos exegéticos. Mas ello es un problema distinto al que ahora nos ocupa y no vamos a entrar en él.

5. *La acción de Jesucristo y de los Sacramentos en este nuevo orden.* Para Santo Tomás de Aquino “la causa de la gracia divina es únicamente Dios” ¹²⁶, pues “sólo Dios puede deificar comunicando el consorcio de la naturaleza divina por una participación de su semejanza” ¹²⁷. Jesucristo, en cuanto que es el eterno Hijo de Dios es también “dador de la gracia” ¹²⁸. La humanidad de Cristo, al ser asumida por la persona del Verbo, “en virtud de la divinidad unida a ella” ha sido también hecha “causa de la gracia” ¹²⁹. “La virtud salvadora de la divinidad de Cristo fluye —luego— a los sacramentos a través de su humanidad” ¹³⁰. Así se establece para el Doctor Angélico un triple grado de causalidad de la gracia: Dios es la “causa principal”; la humanidad de Cristo es una causa instrumental unida a la divinidad (“instrumentum coniunctum”); los sacramentos son las causas instrumentales separadas (“sicut instrumentum separatum”) ¹³¹. El Doctor Angélico advierte, no obstante, que la humanidad de Cristo “no es como un instrumento inanimado” de su divinidad, sino “animado con alma racional” y hasta con “gracia santificante” ¹³². Los sacramentos son también verdaderas “causas instrumentales”, aunque su virtualidad dependa siempre en último término de la causa principal ¹³³. También hay que notar que en la doctrina del Doctor Angélico, supuesto el pecado original y la obra salvadora de Cristo ¹³⁴, “los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud *especialmente de la pasión de Cristo*” tanto en cuanto nos libran del pecado, como

¹²⁵ S. Th., I-II, 68, 2, 3.

¹²⁶ S. Th., III, 62, 1.

¹²⁷ S. Th., I-II, 112, 1.

¹²⁸ S. Th., III, 7, 7, 2.

¹²⁹ S. Th., III, 112, 1, 1.

¹³⁰ S. Th., III, 62, 5.

¹³¹ S. Th., III, 62, 5; V. 8, 1, 1.

¹³² S. Th., III, 7, 1, 3.

¹³³ S. Th., III, 62, 4; V. 62, 1, 2.

¹³⁴ V. S. Th., III, 1, 2; III, 47 y 48.

en cuanto al nuevo culto de la religión cristiana, iniciada con su Sacrificio de la Cruz ¹³⁵.

Como la Iglesia, según la semejanza del Apóstol, es el Cuerpo místico de Cristo, también Cristo es la Cabeza de la Iglesia ¹³⁶. Cuerpo que está constituido por los hombres que ha habido desde el principio del mundo hasta su fin, según la diversidad de unos que son miembros de la iglesia sólo con una potencia que nunca pasará a acto, y la de otros en la que esa potencia pasa alguna vez a acto, uniéndose a la Cabeza ya sea por la fe, por la caridad viatorial o por la gloria del cielo ¹³⁷.

La Eucaristía “contiene al mismo Cristo substancialmente” y “significa la unidad de Cristo con su Iglesia” ¹³⁸, que es “la unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación”, y que es la “realidad” (*res*) de este sacramento ¹³⁹. “A ella parecen ordenarse todos los demás sacramentos como a su fin” ¹⁴⁰. Para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, el bautismo es ya “el principio de la vida espiritual” ¹⁴¹, y “no hay duda de que los fieles se hacen partícipes del Cuerpo de Cristo... por la fe... y por la intención de la Iglesia” ¹⁴².

Fuera de los sacramentos para el Doctor Angélico puede también darse la gracia de los mismos, pues “el poder de Dios no está atado a los sacramentos visibles” ¹⁴³. Pero para alcanzar la realidad y la gracia de ellos se requiere al menos tener el deseo (“*votum*”) de recibirlos cuando se tiene uso de razón ¹⁴⁴.

III. RELACION ESPECIAL ENTRE AMBOS ORDENES, SEGUN SANTO TOMAS

1. *Relación de subordinación instrumental*. Toda la doctrina de Santo Tomás sobre la relación entre el orden natural y el sobrenatural se basa en el siguiente principio: “la gracia no anula ni suprime a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona” ¹⁴⁵. La naturaleza no ha sido anulada ni desvalorizada; al contrario, la gracia la supone como una base insustituible y le añade nuevas perfecciones.

La elevación al orden sobrenatural en “filiación adoptiva”, según Santo Tomás, le da al hombre una “semejanza participada de la filiación natural” di-

¹³⁵ S. Th., III, 62, 5.

¹³⁶ Rom., 12, 4-5; 1 Cor., 12, 12 ss.; S. Th., III, 8, 1.

¹³⁷ S. Th., III, 8, 3.

¹³⁸ S. Th., III, 65, 3.

¹³⁹ S. Th., III, 73, 3.

¹⁴⁰ S. Th., III, 65, 3.

¹⁴¹ S. Th., III, 73, 3.

¹⁴² S. Th., III, 73, 3 y ad 1; V. S. Agustín, *In Ioh.*, 6, 55; ML, 35, 1614.

¹⁴³ S. Th., III, 68, 2.

¹⁴⁴ S. Th., III, 68, 2; 73, 3.

¹⁴⁵ S. Th., I, 1, 8, 2; V. I, 2, 2, 1.

vina de Jesucristo ¹⁴⁶. Pues bien, en Cristo “ambas naturalezas se dan con la perfecta razón de cada una, a saber, divina y humana” sin mezcla ni alteración alguna ¹⁴⁷. Por ello el Doctor Angélico atribuye a Jesucristo lo que supone cada una de ellas en su razón completa y perfecta ¹⁴⁸, y así, además de la ciencia divina ¹⁴⁹ le atribuye una ciencia humana natural, pues sin ella “el alma de Cristo sería más imperfecta que las almas de los demás hombres”, e incluso llega a decir que “en vano tendría Cristo un alma intelectiva, si no entendiese con ella”... “Nada de lo natural faltó en Cristo, puesto que asumió toda la naturaleza humana” ¹⁵⁰; e igualmente atribuye a Cristo una voluntad humana racional, libre y sensible como la de los demás hombres ¹⁵¹.

En Cristo, sin embargo, ambas naturalezas se relacionan con una subordinación instrumental: “*la naturaleza humana de Cristo fue como el instrumento de su divinidad*” ¹⁵². “Dondequiera que hay varios agentes ordenados, el inferior es movido por el superior. Así en el hombre el cuerpo es movido por el alma, y las fuerzas inferiores, por la razón... Y así en Nuestro Señor Jesucristo la naturaleza humana era movida y regida por la divina...” ¹⁵³. Y el Doctor Angélico explica también el modo cómo aquella naturaleza humana era movida y regida por la divina: “La acción del que es movido por otro es doble: una, la que él realiza por su propia forma; y otra, la que realiza por el agente que le mueve. Así la acción del hacha por su propia forma es cortar; y en cuanto es movida por un artesano, su acción es hacer un banco... También en Cristo su naturaleza humana tiene una forma propia y unas fuerzas propias por las que actúa; y lo mismo su naturaleza divina. Y, por tanto, su naturaleza humana tiene una acción propia, distinta de la divina. Pero la naturaleza divina de Cristo utiliza la acción de su naturaleza humana, como la de un instrumento suyo propio y, asimismo, su naturaleza humana participa de la acción de la naturaleza divina, como todo instrumento participa también en la acción de su agente principal” ¹⁵⁴. Con ello pone el Doctor Angélico en plena luz la acción de la humanidad de Cristo como “*instrumentum coniunctum*” de la divinidad ¹⁵⁵.

De modo semejante en nuestra elevación a lo sobrenatural se da una subordinación instrumental del mismo género. “La gracia no anula a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona” ¹⁵⁶. También nuestra naturaleza

¹⁴⁶ S. Th., III, 3, 5, 2.

¹⁴⁷ S. Th., III, 2, 1; 3, 2.

¹⁴⁸ S. Th., III, 3-5.

¹⁴⁹ S. Th., III, 9, 1.

¹⁵⁰ S. Th., III, 9, 1; V. III, 12, 2.

¹⁵¹ S. Th., III, 18, 1-4.

¹⁵² S. Th., III, 18, 1, ad 2.

¹⁵³ S. Th., III, 19, 1.

¹⁵⁴ S. Th., III, 19, 1.

¹⁵⁵ V. S. Th., III, 8, 1, 1; 62, 5.

¹⁵⁶ S. Th., I, 8, 2; 2, 2, 1; etc.

tiene una acción propia que no está en modo alguno suprimida por la elevación a lo sobrenatural. Los actos de inteligencia y de las virtudes naturales humanas, no se suprimen ni se anulan, según Santo Tomás. El hombre tiene en su entendimiento “una forma (natural) que es su luz inteligible, y que le basta para conocer las cosas inteligibles a que puede llegar a través de lo sensible”¹⁵⁷; y “en su estado de naturaleza íntegra con sus propias fuerzas naturales podía querer y obrar el bien proporcionado a su naturaleza, como lo es el de las virtudes adquiridas”¹⁵⁸ y hasta “amar a Dios sobre todas las cosas”¹⁵⁹.

Pero además de su acción natural propia, nuestra naturaleza tiene otra acción “por el movimiento de la naturaleza superior... por una participación sobrenatural de la divina bondad”¹⁶⁰, que se concreta en “una visión sobrenatural de Dios” que comienza ya en este mundo de modo “sucesivo” por la pedagogía divina de la fe¹⁶¹; en un “movimiento de tensión” de nuestra voluntad hacia Dios mismo por la esperanza¹⁶², y en “una unión espiritual” también de nuestra voluntad con Dios mismo por la caridad¹⁶³. Es decir, que por la fe nuestro entendimiento se eleva a un objeto totalmente sobrenatural que es Dios conocido en sí mismo, y por la esperanza y caridad nuestra voluntad se eleva también a una operación que sobrepasa sus fuerzas naturales y participa del amor auxiliante y unitivo divino. Ello ha sido posible gracias a la acción de Dios, causa principal de la acción de las virtudes teologales en nuestro entendimiento y voluntad¹⁶⁴ que los ha elevado a esta acción instrumental sobrenatural.

La razón humana misma podrá ver a Dios en su misma esencia¹⁶⁵ y “aprender” lo que El le muestra incluso en este mundo con la luz de la fe¹⁶⁶. En el campo de la fe nuestra razón no sólo podrá demostrar los preámbulos de la fe¹⁶⁷, sino también “persuadir” lo que la fe nos propone, como hicieron los Santos Doctores¹⁶⁸, “excogitar y abrazar las razones que para la verdad creída pueda encontrar”¹⁶⁹, a fin de explicarla teológicamente. Pues la teología utiliza también a la razón humana... para manifestar las cosas que enseña. Porque como la gracia no anula a la naturaleza, sino que la perfecciona, es preciso que la razón natural preste su servicio a la fe (*subserviat fidei*), lo mismo que la in-

¹⁵⁷ S. Th., I-II, 109, 1.

¹⁵⁸ S. Th., I-II, 109, 2.

¹⁵⁹ S. Th., I-II, 109, 3.

¹⁶⁰ S. Th., II-II, 2, 3.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² S. Th., I-II, 62, 3.

¹⁶³ S. Th., I-II, 62, 3.

¹⁶⁴ V. S. Th., I-II, 62, 1; II-II, 6, 1, 2; 24, 2.

¹⁶⁵ S. Th., I, 12, 1; I-II, 3, 8.

¹⁶⁶ S. Th., II-II, 2, 3.

¹⁶⁷ S. Th., II-II, 1, 5, 1; 2, 4; 2, 10, 2.

¹⁶⁸ S. Th., II-II, 1, 5, 2.

¹⁶⁹ S. Th., II-II, 2, 10.

clinación natural de la voluntad presta su obsequio (*obsequitur*) a la caridad. Y por ello dice el Apóstol ¹⁷⁰: *sometiendo nuestro entendimiento en cautividad en obsequio de Cristo* ¹⁷¹.

También la esperanza teologal actúa en nuestra voluntad misma en la que está como en su propio "sujeto" ¹⁷². Y lo mismo ocurre con la caridad ¹⁷³.

Pero esta acción sobrenatural de las virtudes teologales en nuestras potencias naturales tiene consecuencias inmensas. En su acción de causa principal, la caridad debe regir y ordenar todo el movimiento voluntario humano, pues "la virtud a la que pertenece el último fin impera a las virtudes a las que pertenecen los fines secundarios... (y ella) tiene por objeto el último fin de la vida humana que es la bienaventuranza eterna, extendiendo, por tanto, su acción a los actos de toda la vida del hombre a modo de imperio" ¹⁷⁴. Para Santo Tomás "la virtud se ordena al bien" ¹⁷⁵, y "el bien último y principal del hombre es el gozo de Dios... al que se ordena el hombre por la caridad" ¹⁷⁶. Ella, pues, deberá ordenar a todas las demás virtudes que tienen por objeto los demás bienes y fines "secundarios y particulares", como son, por ejemplo, el orden público de un estado al que alude expresamente Santo Tomás. Para el Santo, los bienes que son objeto de las virtudes naturales humanas son "bienes particulares verdaderos"; pero son bienes "imperfectos... si no se orientan al bien final y perfecto" del hombre ¹⁷⁷. Esta orientación al bien "principal" y "perfecto" del hombre les tendrá que venir de la caridad, que es la que da la nueva "forma" sobrenatural a todas las demás virtudes ¹⁷⁸. Evidentemente a las virtudes humanas naturales no les dará la caridad una "forma" substancial que las constituya en una nueva "especie" sobrenatural como a las virtudes morales infusas ¹⁷⁹, sino solamente una forma accidental —como accidental es la gracia ¹⁸⁰— que eleve instrumentalmente los bienes objeto de dichas virtudes naturales con una ordenación a los bienes sobrenaturales.

Algunos pensarán que estamos exponiendo la concepción maritainiana del humanismo cristiano, y no es así. Hemos estudiado los problemas con el mismo maestro Santo Tomás de Aquino, y tenemos no pocos puntos de coincidencia, concretamente en lo que supone lo que Maritain ha llamado el "humanismo de la Encarnación" ¹⁸¹. Sin embargo distamos mucho de la concepción mari-

¹⁷⁰ 2 Cor., 10, 5.

¹⁷¹ S. Th., I, 8, 2.

¹⁷² S. Th., II-II, 18, 1.

¹⁷³ S. Th., II-II, 24, 1.

¹⁷⁴ S. Th., II-II, 23, 4, 2.

¹⁷⁵ S. Th., I-II, 55, 3; II-II, 23, 7.

¹⁷⁶ S. Th., II-II, 23, 7.

¹⁷⁷ S. Th., II-II, 23, 7.

¹⁷⁸ S. Th., II-II, 23, 8.

¹⁷⁹ V. I-II, 63, 4.

¹⁸⁰ V. S. Th., I-II, 110, 2.

¹⁸¹ *Humanismo integral*, Buenos Aires, 1966, p. 62.

tainiana de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, aparte de lo discutible que encontramos las apreciaciones históricas de Maritain. Nosotros hemos hablado de subordinación "instrumental" de lo natural a lo sobrenatural, en consecuencia lógica con la doctrina de Tomás de Aquino sobre la Encarnación. Pero Maritain no admite este tipo de subordinación cuando escribe: "en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal, que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos ha llegado a su mayoría de edad... No es que se desconozca, en modo alguno, la primacía de lo espiritual. Lo temporal estará subordinado o sometido a lo espiritual, mas no a título de agente instrumental, como ocurría tan frecuentemente en la Edad Media, sino a título de agente principal menos elevado..."¹⁸². Evidentemente aquí Maritain se aparta plenamente de la terminología y hasta de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que gira en torno al doble quicio de la acción instrumental y de la acción propia, tal como ya hemos explicado.

2. *El concepto de "naturaleza íntegra" y sus consecuencias.* El concepto de "naturaleza íntegra" para Santo Tomás, se contrapone al de "naturaleza caída" ("*natura corrupta*") y al de "naturaleza herida" ("*natura vulnerata*"). El hombre en el estado de "justicia original" tenía su naturaleza "íntegra"¹⁸³. El pecado original no sólo privó al hombre de aquella justicia original por la que "la razón dominaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma, y la misma razón estaba perfectamente sujeta a Dios"¹⁸⁴, sino que dejó también a nuestra naturaleza "herida" en su natural "inclinación a la virtud"¹⁸⁵, "destituyendo en cierto modo a todas las fuerzas del alma del orden propio con que se ordenan naturalmente a la virtud... Y como hay cuatro potencias del alma que pueden ser sujeto de virtudes... privó a la razón de su ordenación a la verdad, dejándola con la herida de ignorancia; privó a la voluntad de su ordenación al bien, dejándole la herida de malicia; privó a la parte irascible de su ordenación a lo arduo, dejándole la herida de debilidad; y privó a la concupiscible de su ordenación al deleite moderado, dejándola herida con la concupiscencia"¹⁸⁶.

Estas heridas, según Santo Tomás, las infringe a la naturaleza humana no sólo el pecado original, sino también los pecados actuales personales, que "disminuyen en cada uno la inclinación al bien de la virtud"¹⁸⁷.

El principio de Santo Tomás "la gracia no anula a la naturaleza sino que la supone y la perfecciona" cobra aquí nueva luz. La gracia tendrá como primer efecto la "justificación" del hombre, la cual "consiste en aquella rectitud

¹⁸² *Humanismo integral*, p. 135.

¹⁸³ V. p. e. *S. Th.*, I-II, 109, 3, 4.

¹⁸⁴ *S. Th.*, I-II, 85, 3; V. I, 95, 1, 3.

¹⁸⁵ *S. Th.*, I-II, 63, 1; 85, 1.

¹⁸⁶ *S. Th.*, II-II, 85, 3.

¹⁸⁷ *S. Th.*, I-II, 85, 3; V. art. 1 y 2.

de ordenación... por la que la parte superior del hombre se somete a Dios y las fuerzas inferiores del alma se someten a la suprema que es la razón”¹⁸⁸. Es, pues, también un efecto de la gracia el “sanar” a la naturaleza herida por el pecado¹⁸⁹. Indudablemente en la mente de Santo Tomás de Aquino la restauración del bien natural humano, era uno de los efectos de la Pasión de Cristo, cuya humanidad fue el “instrumento de la divinidad” para librarnos del pecado¹⁹⁰.

Cierto que el Doctor Angélico no ha desarrollado todos estos principios que nos llevarían a formular la doctrina teológica del auténtico “humanismo integral”, en el que en frase de Maritain, “la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios”¹⁹¹. Las consecuencias de esta doctrina serán de no poca importancia para el campo de las relaciones entre la teología y las ciencias humanas, para el de las relaciones entre la teología moral con el derecho y la política, y por supuesto para el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

No perdamos de vista que el bien natural humano, para el Doctor Angélico, aunque es un “bien secundario y particular del hombre”, no deja de ser un “verdadero bien”... “en cuanto ordenable en sí al bien principal que es el último fin”. El bien natural humano es, pues, siempre en sí mismo un “verdadero bien”¹⁹².

Es de todos conocido cómo el Concilio Vaticano II en no pocas de sus constituciones y decretos nos ha repetido estas enseñanzas que hunden sus raíces en la revelación divina, y las ha ido aplicando a los diversos ámbitos y situaciones del momento actual. Indudablemente el Concilio ha hecho algo más que filosofía humana y nos ha hablado no tanto del valor de los bienes creados y humanos, como de su ordenación a lo sobrenatural. Pero no ha dejado de reconocer el valor de “verdaderos bienes” ni de enseñarnos su ordenación a lo sobrenatural. Así, por ejemplo, en la constitución dogmática sobre la Iglesia hablando sobre la misión “regia” de los laicos les enseña cómo deben trabajar con Cristo, a quien “están sometidas todas las cosas hasta que El someta a sí mismo y todo lo creado al Padre, para que Dios sea todo en todas las cosas”¹⁹³. ... Porque el Señor desea dilatar su reino... en el cual la misma criatura quedará libre de la servidumbre de corrupción en la libertad de los hijos de Dios¹⁹⁴. ... Y así habla el Concilio de la “dignidad de la persona humana”¹⁹⁵, de la “índole comunitaria de la vocación humana según el plan

¹⁸⁸ S. Th., I-II, 113, 1.

¹⁸⁹ V. p. e. S. Th., I-II, 109, 3.

¹⁹⁰ S. Th., III, 49, 1.

¹⁹¹ *Humanismo integral*, p. 62.

¹⁹² S. Th., II-II, 23, 7.

¹⁹³ Cf. I Cor., 15, 27-28.

¹⁹⁴ Cf. Rom., 8, 21. LG, 36.

¹⁹⁵ GS, 12, ss.

de Dios”¹⁹⁶, de la “justa autonomía de la realidad terrena”, poniendo muy en guardia contra una falsa interpretación de aquella “autonomía”¹⁹⁷, de la “ayuda que la Iglesia a través de sus hijos presta al dinamismo humano”¹⁹⁸, etc. Por lo demás no es nada nuevo la actitud de la Iglesia defendiendo el valor de los bienes naturales, el valor de la razón natural para conocer la realidad, o hasta el mismo derecho natural. Son todos ellos auténticos bienes que deben integrarse necesariamente en el bien total y sobrenatural del hombre. Lo contrario nos llevaría al maniqueísmo, al protestantismo de algunos reformadores que negaron el valor de los actos humanos, o a tantas otras formas de teología proscritas a lo largo de la historia.

Cuando estos bienes naturales humanos no son ordenados por el hombre al fin sobrenatural en virtud de lo que podemos llamar un “humanismo cristiano” y en último término por las virtudes teologales, para el Doctor Angélico son todavía objeto de “virtudes verdaderas, aunque imperfectas”¹⁹⁹. La Iglesia podrá siempre aprobar y colaborar en todo lo que pertenezca realmente a este “bien secundario y particular”, ordenable de suyo al bien sobrenatural, aunque de hecho no sea ordenado a aquel fin por todos los hombres, y quede para muchos sólo en el rango de virtudes imperfectas. Pero ni el Doctor Angélico dejó de alertarnos sobre la naturaleza herida con ignorancia, malicia y concupiscencia, ni el Concilio Vaticano II ha dejado de exhortarnos a “sanear las estructuras y los ambientes del mundo”²⁰⁰.

3. *Fe y ciencia natural humana*. Como “la gracia no suprime a la naturaleza sino que la supone y la perfecciona”²⁰¹ la fe supone también el conocimiento de “las cosas que la razón humana puede investigar acerca de Dios”²⁰². Pues bien, como estas verdades “sólo llegarían a conocerlas unos pocos, y después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores... fue necesario que se las enseñara la revelación divina”²⁰³, y que el hombre pudiera también “recibirlas por la fe”²⁰⁴.

Se trata del conocimiento de la existencia de Dios y de cuanto la razón humana puede conocer de El, que según el Doctor Angélico “se preexige para la fe”²⁰⁵. Santo Tomás supone que un mismo hombre no puede a la vez tener fe y ciencia de estas mismas verdades²⁰⁶. Pero su profundo realismo le hace

¹⁹⁶ GS, 24.

¹⁹⁷ GS, 36.

¹⁹⁸ GS, 43.

¹⁹⁹ S. Th., II-II, 23, 7.

²⁰⁰ LG, 36.

²⁰¹ S. Th., I, 1, 8, 2, etc.

²⁰² S. Th., I, 1, 1.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ S. Th., II-II, 2, 4. V. Conc. Vaticano I, const. de fide catholica, cap. 2, *Denz. Schön.*, 3005.

²⁰⁵ S. Th., II-II, 1, 5, 3.

²⁰⁶ S. Th., II-II, 1, 5, c. 4.

comprobar la deficiencia de la razón humana en las cosas de Dios, como lo demuestra el hecho de que “los filósofos en su investigación natural de las cosas humanas erraron en muchas cosas y llegaron a opiniones contrarias”²⁰⁷. Y así, al haber sido estas verdades naturales reveladas también por Dios, pueden también “presuponerlas con su fe aquellos que no las han demostrado” en realidad²⁰⁸.

Santo Tomás, ciertamente, dista tanto del fideísmo como del racionalismo. Su doctrina es sutil y precisa. Pero lo más importante son las consecuencias que de ella se derivan para las relaciones entre la doctrina de la fe y las ciencias filosóficas humanas en lo que toca a la existencia y naturaleza de Dios y a nuestras relaciones con El. Históricamente no podemos dejar de reconocer que la filosofía cristiana ha tenido su origen en estas enseñanzas de la revelación divina en lo que de suyo es campo y dominio de la ciencia natural humana.

4. *Virtudes infusas y virtudes naturales humanas*. El mismo principio “la gracia no suprime a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona”, nos obliga también a afirmar, según la doctrina del Doctor Angélico, la necesidad de que las virtudes sobrenaturales infusas proporcionen también lo que de suyo es propio de las virtudes naturales adquiridas, cuando éstas han sido destruidas como consecuencia de actos contrarios pecaminosos²⁰⁹. Santo Tomás afirma categóricamente que “con la caridad es necesario tener también todas las demás virtudes morales”²¹⁰. Su razonamiento es claro: “Aunque el agente principal esté bien dispuesto no habría una acción perfecta, si el instrumento no está igualmente dispuesto. Para que el hombre actúe rectamente en lo que es para el fin, es preciso que tenga no sólo la virtud que lo dispone acerca del fin, sino también las virtudes que lo disponen acerca de los medios que se orientan a este fin”²¹¹. Por consiguiente, “con la caridad se infunden juntamente todas las virtudes morales”²¹². Cierto, que no hace aquí Santo Tomás distinción entre virtudes morales infusas y virtudes puramente naturales. Pero cuando se plantea el caso de los Santos que han experimentado dificultad en alguna virtud, responde más explícitamente: “algunos Santos se dice que no tuvieron algunas virtudes en cuanto hallaban dificultad en sus actos por la razón ya dicha —(por algunas disposiciones contrarias causadas por actos anteriores)— aunque tenían los hábitos de todas las virtudes”²¹³. Y afirma además, que “aquella dificultad no ocurre en las virtudes morales adquiridas, pues por el ejercicio de los actos con que se adquieren, desaparecen las disposicio-

²⁰⁷ S. Th., II-II, 2, 4.

²⁰⁸ S. Th., II-II, 1, 5, 3.

²⁰⁹ V. S. Th., I-II, 63, 2, 2.

²¹⁰ S. Th., I-II, 65, 3, 1.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ S. Th., I-II, 65, 3, 3 y 2.

nes contrarias”²¹⁴. Creemos, pues, evidente, que según Santo Tomás con la caridad se nos infunden solamente las virtudes sobrenaturales, y que, por tanto, se pueden tener las virtudes morales infusas, sin tener las virtudes naturales adquiridas.

Sin embargo no podemos minimizar la afirmación general del Doctor Angélico en el citado artículo 3º: “con la caridad se infunden al mismo tiempo *todas* las virtudes morales” y lo que dice ad 1um: “Aunque el agente principal esté bien dispuesto no habría una acción perfecta, si el instrumento no está igualmente dispuesto, etc.”. Por consiguiente, la mente del Doctor Angélico creemos ser que en las virtudes morales “infusas” se contiene también toda la virtualidad de las virtudes morales adquiridas, para suplir lo que le faltare a la naturaleza en su ordenación “instrumental” al último fin. Así nos lo confirma la comparación del Santo Doctor entre la virtud infusa y la adquirida a propósito de la concupiscencia, y su afirmación de que “la virtud infusa hace que no se obedezca a la concupiscencia del pecado, y ello lo hace infaliblemente mientras permanece. Pero la virtud adquirida falla en esto, aunque en pocos casos...”²¹⁵.

Las consecuencias de esta doctrina son de gran trascendencia. La gracia es también educadora de la misma naturaleza, y la Iglesia tiene también por ahí una misión educadora para la humanidad aun en lo puramente natural y humano.

5. *Pecado y “gratia sanans”*. Para Santo Tomás la gracia santificante es también “justificante” y tiene una función “reparadora” y “sanante” en la misma naturaleza moral del hombre arruinada y herida por el pecado²¹⁶.

La acción sanativa de la gracia se realiza no sólo en nuestro apetito inferior insubordinado a la razón por la concupiscencia o “fomes peccati”²¹⁷, sino especialmente en nuestra misma razón “que debe someterse a Dios y hacer de El el fin de su voluntad” para ordenar luego todos los demás actos humanos²¹⁸. Con frase sencilla y precisa afirma Santo Tomás que “el primer efecto (de la gracia) es sanar el alma”²¹⁹.

En su Comentario a las Sentencias el Santo identificó este efecto sanativo de la gracia habitual con las distintas gracias sacramentales, que se ordenarían a “reparar los (distintos) defectos que se siguen del pecado”²²⁰. Pero ya allí reconocía el Santo la dificultad de distinguir tales defectos²²¹, y al parecer no insistió más en aquella distinción.

²¹⁴ *Ibid.*, ad 2.

²¹⁵ *De Virtut.*, 10, 14; V. 10, 15.

²¹⁶ V. S. Th., I-II, 109, 3. 8; II-II, 2, 5, 1.

²¹⁷ V. S. Th., I-II, 109, 8; III, 15, 2.

²¹⁹ S. Th., I-II, 111, 3.

²²⁰ V. IV Sent., d. 1, q. 1a. 4 q. 5.

²²¹ V. *Ibid.*

La acción de la gracia es clara para el Doctor Angélico. Cuanto mayor es la gracia santificante, más perfectas son las virtudes y, en consecuencia, más se restablece el equilibrio de la "naturaleza íntegra" bajo el dominio de lo sobrenatural. Hablando concretamente del "fomes peccati" afirma el Santo: "Cuanto más perfecto es uno en la virtud, tanto más se debilita en él la fuerza de la concupiscencia"²²². Y de su doctrina sobre las virtudes teologales, sobre todo de la caridad²²³ y más especialmente aún de su doctrina sobre los dones del Espíritu Santo²²⁴ son no pocas las consecuencias que se siguen para el restablecimiento del equilibrio perfecto del hombre en su naturaleza humana "restaurada" e "íntegra" en cuanto es posible en este mundo, sometida perfectamente a la elevación sobrenatural de la gracia por la virtud sobrenatural infusa de "religión" como se da en los Santos²²⁵.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

²²² *S. Th.*, III, 15, 2.

²²³ *V. S. Th.*, II-II, 184, 2.

²²⁴ *V. S. Th.*, I-II, 68; II-II, 8. 9. 19. 45, etc.

²²⁵ *V. S. Th.*, II-II, 81, 8, 1.

ENTRE LA ONTOLOGIA Y LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICAS

I. — CUESTIONES DISPUTADAS

Planteo de la cuestión

El estudio de las relaciones entre la Metafísica y las ciencias se ha realizado, para decirlo en términos sencillos, por lo menos desde las siguientes perspectivas: 1) la que considera que la Metafísica es anterior a las ciencias y fundamento de ellas (posición ontológica); 2) la que piensa, por el contrario, que la Metafísica se funda en las ciencias (filosofía científica); 3) la que sostiene que la Metafísica no es anterior ni posterior a las ciencias, sino que tanto la primera como las otras tienen que justificar su validez ante la Gnoseología (criticismo de Kant y sus continuadores); 4) la que afirma que la filosofía y las ciencias se fundan en la Analítica del *Dasein* o existente, o bien en la Antropología filosófica.

La primera posición está representada por la filosofía clásica, especialmente por Platón, Aristóteles y Leibniz. La Metafísica es ciencia de los primeros principios en Aristóteles. En Platón cumple ese papel la Dialéctica. En Leibniz lo realiza la Metafísica. Las ciencias indagan las causas físicas de la Naturaleza y los principios, demostraciones y cálculos de la Matemática. La Metafísica es anterior a las ciencias, porque investiga la naturaleza y propiedades del Ente y el Ser, sin las determinaciones particulares que presentan en la realidad de la *Physis*. Investiga reflexivamente dichos principios y, si bien no los comprueba experimentalmente, los descubre desde el punto de vista heurístico, los constata y los demuestra. No cualquier reflexión sobre los primeros principios posee carácter metafísico. Es preciso seguir las vías de su descubrimiento y demostración.

La segunda posición está representada por el positivismo filosófico, la filosofía científica y, en nuestro tiempo, por la filosofía analítica. Esa tendencia asevera que la metafísica se funda en las ciencias, en el primer caso. Es la complementación hipotética de los datos o bien de las hipótesis más generales de las ciencias. En la filosofía científica se busca fundar la filosofía con los criterios de las ciencias fácticas de la Naturaleza. Las proposiciones que no tengan

sentido para éstas tampoco lo tienen para la filosofía. Y en la filosofía analítica la filosofía se fundamenta en la analítica del lenguaje.

En la tercera posición, fundada por Kant, antes de intentar conocer los primeros principios metafísicos, es preciso establecer el origen, la posibilidad, la naturaleza, el alcance y las especies del conocimiento. Antes de pensar sobre el fondo último de la realidad, hay que pensar sobre el pensar. Un ontólogo se plantea el problema del Ente y el Ser. Un crítico del conocimiento el problema de los instrumentos lógicos y gnoseológicos que emplea el ontólogo. O dicho más a la llana: el ontólogo trata de saber qué sea la oscuridad o lo visto, mientras que el crítico indaga las condiciones que hacen posible la visión de la oscuridad o lo visto. Kant llama a la filosofía anterior a él dogmática, pues pretendía conocer lo absoluto (los primeros principios) sin investigar el poder humano de conocer.

Preocupa a la cuarta orientación la pregunta acerca del Ente y el Ser. La cuestión la plantea un ente entre los entes, el *Dasein*, el existente, privilegiado porque tiene la posibilidad de plantearse y desocultar su propio ser. Este existente es el hombre, que integra la estructura de dicha pregunta. Antes de tratar de dar respuesta a problemas como el del sentido del Ser, qué sea éste, sus relaciones con las categorías del ser material, a qué o quién se formula la pregunta, hay que realizar el análisis de la estructura del *Dasein* o ser ahí. Como éste tiene el privilegio y posibilidad de desocultar su propio ser, Heidegger ve aquí el camino para alcanzar la respuesta acerca del sentido del Ser en general. La analítica del *Dasein* o el existente se torna en saber fundante no sólo de la Ontología, sino de la filosofía total, y también de las ciencias particulares, puesto que éstas son, al fin y al cabo, realizaciones del *Dasein*. Aquella analítica heideggeriana ocupa el lugar que el idealismo crítico daba al estudio del conocimiento.

Ocurre que el *Dasein* o ser ahí, como existente que posee la capacidad de develar su propio ser, se presenta sólo en el hombre. Hay autores (Jaspers, Merleau-Ponty) que han asimilado la analítica del *Dasein* con la antropología filosófica. Esta asimilación contraviene el pensamiento de Heidegger, pues el *Dasein* o ser ahí es determinación o delimitación anterior a las del hombre, aunque de hecho sólo se presenta en él. Por cierto, la analítica de la existencia es fundante de la antropología filosófica, la psicología, y las ciencias del hombre. Quienes establecen la reducción ya aludida, hacen de la antropología filosófica el fundamento de la filosofía (y dentro de ésta de la Metafísica) y las ciencias.

La cuestión del Ente y el Ser que, según Aristóteles, es la cuestión fundamental de la filosofía primera (Metafísica), la que ha preocupado a los filósofos anteriores a él, y seguirá preocupando a los filósofos a través de los siglos, pasa a tener importancia cada vez menor a medida que nos alejamos de la filosofía clásica. No es que no se reconozca la importancia teórica de la cuestión (niegan su valor el Círculo de Viena, la filosofía científica y la filosofía ana-

lítica), pero se pone en duda la eficacia de las vías de acceso a ella, los medios y métodos de conocimiento, y la existencia de un lenguaje idóneo y suficiente. En la filosofía positivista es el ámbito de lo Incognoscible y del *Ignorabimus*. En el idealismo crítico es el horizonte de lo *noumenal*, dentro del cual es insuficiente el entendimiento y sus juicios sintéticos a priori, esto es, la facultad del conocimiento científico. En la filosofía científica y en la filosofía analítica es la zona de los falsos problemas y de las proposiciones sin sentido. Hasta se podría decir que se ha perdido de vista la cuestión y que acontece un poco lo que dice el romancero español: *Con la grande polvareda perdimos a don Beltrane*.

Después de tanto análisis del conocimiento, de tanto examen crítico de los sentidos y la razón pura, de tanta analítica del *Dasein* o investigación antropológica, de tanto análisis del lenguaje, la cuestión del Ente y el Ser sigue en pie. A fuerza de estudiar el órgano de la visión y los artificios del lenguaje, poco es lo que sabemos de lo visto y la luz. Se difirió el estudio de la cuestión para examinar las condiciones del planteo, y la búsqueda quedó aplazada definitivamente, o ha terminado en "senderos perdidos". No escapan a esta situación la filosofía de Husserl y la de Heidegger, que han terminado por perder de vista a don Beltrane, queremos decir al Ente y el Ser.

En estas doctrinas filosóficas hay una ruptura o separación inicial entre el Ente y el Ser, por una parte, y el ser del hombre, por la otra. Se cortan los hilos que unen dichas cuestiones, y como consecuencia la Antropología filosófica pierde sus fundamentos ontológicos y trata de dárselos a sí misma y a las demás disciplinas filosóficas. Esta ruptura es paralela a la que existe entre el Ente y el Ser y el ser en movimiento de la *Physis*, la sociedad y la historia. Aunque no es infrecuente que se diga que el hiato es previsional y de carácter puramente metodológico, lo cierto es que después no se encuentra la vía o los medios para suturar la división ni restaurar la unión. Lo mismo ocurre con el problema del ente del hombre, o del *Dasein*, si no se restablecen sus vinculaciones con el Ente y el Ser de la Ontología. Quedan desligados óntica y ontológicamente, y la Antropología filosófica y las ciencias del hombre se tornan ciencias de fenómenos.

Heidegger critica a Platón y Aristóteles¹ y tras ellos a toda la Ontología hasta Hegel, el no haber puesto de manifiesto las relaciones entre el Ser y la diversidad de categorías del ser material. El texto dice: "...Pero iluminar la oscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él (Aristóteles). La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad. Y cuando, finalmente, Hegel define el "ser" como lo "inmediato indeterminado" y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su "lógica",

¹ En *Ser y Tiempo*, "Introducción", cap. I, 1.

se mantiene en la misma dirección visual de la ontología clásica, sólo que deja de mano el problema, planteado por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las "categorías" con un contenido material. Cuando, así, se dice: el "ser" es el más universal de los conceptos, esto no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto de "ser" es más bien el más oscuro". Toda la investigación de Heidegger en torno de esta cuestión está condicionada por las consideraciones críticas apuntadas.

La crítica a la ontología antigua y moderna quedaría sin razón de ser, si se lograra poner de manifiesto las relaciones del Ser con las categorías del ser material. Con otras palabras, si se consiguiese correlacionar los atributos trascendentales del Ente y el Ser (unidad, verdad, bondad y belleza) con las categorías esenciales del ser material (sustancia, cantidad, cualidad y relación) y las causas del Ser en movimiento (la forma, la materia, la causa eficiente y el fin). Este estudio lo hemos bosquejado en otras páginas, en las que se ha tratado de sacar a luz dichas relaciones, sin recaer en consideraciones de valor puramente lógico-intencional².

Las páginas del presente ensayo intentan manifestar dichas correlaciones metafísicas en el ente humano, ligando así al hombre con el Ser de la Ontología. Se trata de ver cómo funcionan los atributos del Ente y el Ser en el ser del hombre. En el ámbito epistemático significa ligar la antropología filosófica con la ontología general.

Los métodos o las vías seguidas en la búsqueda son dos. Uno hermenéutico analítico, resolutorio o de encuentro de las relaciones aludidas. Se parte de lo dado inmediatamente, de la vida individual de cada ente hombre, se asciende a sus principios causales, a las categorías esenciales y a los atributos del Ente y el Ser.

El segundo método o vía parte de los atributos trascendentales del Ente y el Ser y demostrativamente se pasa a las categorías y principios causales del ente humano. Las dos vertientes del método se complementan, cerrándose así el círculo del conocimiento.

II. — PRECISIONES CONCEPTUALES

1. — *Significación de los términos*

No le tengamos miedo al vocabulario técnico. Evita la ignorancia, la confusión y la vaguedad. Por eso antes de comenzar el desarrollo de la cuestión propuesta, consideramos, de toda *necesidad*, advertir que el *encuentro* de las referidas correlaciones metafísicas, y la *articulación* del sistema en que las presentamos, las hemos obtenido considerando el término "forma", y su significación metafísica, como sinónimo de "acto", es decir, "función". Con ello, seguros estamos de interpretar el verdadero y auténtico sentido metafísico que

² DIEGO F. PRÓ y JUAN CARLOS SILVA, "Correlaciones ontológicas", Revista *Philosophia*, N° 30, Mendoza, 1965.

Aristóteles dio a ese término cuando se trata de aludir al Ser y el Ente, es decir, al Ser que denota y connota el existir, sentido que después de él se fue alternando en algunas corrientes, aun dentro del realismo tradicional, y que nuestras correlaciones tienden a restaurar en su autenticidad original. Consideramos en ese sentido la "forma", pues, como la base fundamental del sistema metafísico realista tradicional, de origen aristotélico. Y sostenemos, además, que sin ese significado conceptual que atribuimos al término "forma" en metafísica, no es posible interpretar ni concebir nuestro sistema de correlaciones, y menos desde luego, intuir intelectualmente el Ser o el Ente en la indivisibilidad de su unidad actual, es decir, en acto, a través del mismo.

De acuerdo con la aclaración establecida anteriormente, empezamos por decir que el término "forma" que aparece en la primera línea de nuestras correlaciones, en la significación de *causa formal*, es en puridad de expresión, sinónimo de *causa funcional*, *causa actual*, *forma actual*, *acto formal*, *acto funcional*, y más aún, *causa productora* y *causa hechora* (expresiones desde luego meramente aclarativas, porque no son de uso), etcétera, siempre que ese etcétera connote *función* en la existencia actual, y no función de mera existencia pasada, futura o posible.

Con ello queda dicho que para nosotros "forma" metafísica no es "morfé", configuración material, ni "eidos", idea, especie, ni ningún género de fórmula, modelo ejemplar, ni definitorio, aunque se trate de quiddidad o definición esencial³, que no connote funcionalidad actual o actualidad funcional alusiva a la existencia concreta, que es el punto de partida y el de llegada (el alfa y el omega) de todo conocimiento metafísico, identificándose así formalmente, el *conocimiento* del ser conocido, *con el ser* que se conoce.

Y dejamos muy señalado que, con dicha significación de "forma", no nos apartamos en la *más mínima medida* del legítimo y tradicional método propio de acceso a la metafísica que, como se sabe, es la abstracción intelectual de tercer grado de inmaterialidad formal, constitutivo del objeto formal propio de dicha ciencia. Lo único que hacemos al restaurar el originario sentido del término "forma" es restituir a los objetos metafísicos alcanzados por vía de ese tipo de abstracción, el carácter dinámico tendencial que les es propio, según su naturaleza específica. Santo Tomás lo expresa diciendo: "a toda *forma* le sigue una inclinación" ("ad omnem formam sequitur inclinatio").

Del carácter dinámico tendencial atribuido al término de "forma", en el sentido supradicho, se deduce que cualquier ente en función actual que se tome en consideración, denota la existencia de un *todo* también actual, del cual ese ente es parte *por él*, *con él* y *en él*. *Por él*, por cuanto la causó; *con él*, porque no hay funcionalidad separada o paralela entre el todo y la parte, sino conjunta e indivisible; y *en él*, porque fuera del todo formal sólo puede hablarse de parte por homonimia, como llamar parte a la mano fuera del cuerpo. Todo ello, porque no puede concebirse *un* ente entre *los* entes, actuando o funcio-

³ *Met.*, 7. 8. 1033 b5.

nando solo, *por* sí mismo, *con*-sigo mismo, y *en* sí mismo. Ello sólo puede ocurrir en un ser absoluto, es decir, absoluto de toda relación, naturaleza que sólo puede competir a Dios y al puro Ser, y no al ente común ni al ente actual.

La triple consideración anotada desemboca en la apertura de la mente y la intuición intelectual (la más alta función del intelecto humano) del Ser metafísico, por la simetría funcional que se descubre en su composición interna,

Tal deducción ha permitido reconstruir objetivamente el esquema de la composición metafísica *integral* del puro ser, descubierta en todo su ámbito extensivo, en tanto que *todo* formal, por las afinidades entre sus partes componentes trascendentales, halladas mediante la labor precisa, no abstractiva o análogica, porque es ámbito sin materia sensible ni inteligible; y a través de cuyo esquema objetivo puede intuirse el *Ser* en su *unidad* trascendental, *en acto*, por la indivisibilidad noética de la intuición intelectual. Ese es “el *Ser* objeto del metafísico” como dice y ha visto magníficamente Maritain en sus *Sept leçons sur l'être*. Y podríamos agregar, parafraseando a Goethe, “cuya visión esencial constituye su bienaventuranza en la existencia”.

Puede advertirse que nuestro sistema tiende a “*iluminar la oscuridad* de las relaciones categoriales...”, palabras textuales de Heidegger (que no son otras que las relaciones trascendentales), entre los trascendentales propiamente dichos: Unidad, Bondad, Verdad y Belleza; las cuatro causas conocidas; y las cuatro categorías esenciales, o sea la sustancia como sujeto esencial, o naturaleza; y la cantidad, la cualidad y la relación, como accidentes esenciales de la sustancia, o modos⁴.

Dicho vacío es el que ha inspirado nuestro estudio de las correlaciones metafísicas, que aquí tomamos en cuenta para clarificar las relaciones entre la Ontología y la Antropología filosóficas, y el Ser y el ente humano. Si en algo se lo consigue, estas páginas habrán cumplido su objetivo.

Por lo que hace a los términos Ente y Ser algo queda ya dicho. El primero tiene significación onto-lógica, esto es el Ser representado en el entendimiento en el tercer grado de la abstracción formal. Es todo sujeto considerado independiente de su exsistencia actual. El Ser es el Ente en cuanto *es*, en tanto participa del acto de ser, en cuanto ejerce su acto de existir. El primero se expresa con un nombre participial. El segundo con el infinitivo verbal, o el presente del modo indicativo del verbo Ser. Son las acepciones con que aparecen los dos términos en este ensayo.

2. — *Un ejemplo ilustrativo*

Para facilitar el desarrollo de la cuestión propuesta, tenemos un ejemplo ilustrativo del sistema general de las correlaciones. Veamos la primera de ellas, aunque a nuestro propósito esclarecedor el orden de ellas carece de momento

⁴ *Ser y Tiempo*, ya citado.

de relevancia esencial. Y si la denominamos *primera*, es por la jerarquía de la Unidad como atributo del Ser, puesto que como *forma* o *acto* trascendental (simplemente, o simpliciter) es *idéntica* al Ser tomado también en sentido simple, como acto puro, trascendental. Y es por ello que los términos que la componen, son tomados en sentido simple, primero o propio en esa línea, usándose los en las demás sólo impropia o traslativamente. Respecto a las otras el orden de su exposición no es de necesidad.

Mediante la ejemplificación propuesta se puede captar con evidencia la connotación esencial de la Unidad con los demás integrantes de esa línea correlacional. Ella está constituida por la *Unidad* trascendental; por la *causa* formal; y por la *sustancia*. La Unidad se define como principio de número⁵, aunque algunos la describen por lo que no es, o sea, como la indivisibilidad del Ser. La *causa formal* se define como la esencia o definición quiditativa⁶. Y la *sustancia* se define como el sujeto último, aquel que no es atribuible a ningún otro, y el ser determinado, independiente del sujeto, es decir la forma o configuración⁷.

Si se toma cada uno de los términos por *separado*, y en la fórmula definitoria *lógica pura* de cada uno de ellos, sin implicancia o connotación dinámica tendencial, es decir, en sentido estático, que bien puede así equivaler a "morfé", al "eidos" platónico inmóvil, o a simple definición, por más que sea esencial, ello equivaldría, en suma, a la disección anatómica de un cuerpo yacente. Pero si se toma en el sentido de "forma" a que hemos aludido, esto es, como órganos en su *actividad* fisiológica o biofísica, vista a través de la radiografía de un cuerpo vivo, se advierte en su contenido, que la Unidad, como *principio de número*, implica en el fondo una dinámica tendencia a la *producción*, o lo que es lo mismo, producción de *unidades* individuales, o sea individuos. Por lo que atañe a la *causa formal*, en el mismo sentido dinámico, se puede advertir a través de su enunciado la tendencia del Ser a actualizar sus virtualidades específicas, la cual se traduce en actividad que origina *el Ser* existivo o concreto, actualidad que por ser *hechora* o *productora* participa o se convierte así en la entidad del *ser* concreto, *hecho* o *producido*, por ser el mismo o parte del mismo⁸. Y en cuanto a la *sustancia*, tomada en el mismo sentido dinámico, bien se sabe que su función propia en la existencia es la de producir y reproducir, por generación y corrupción, seres individuales específicamente semejantes a ella, esto es, seres *naturales concretos* que tienen en sí el principio de movimiento y el reposo.

Ante los contenidos formales indicados, se hace necesariamente evidente la exigencia de la siguiente pregunta: ¿en qué categoría de seres de la existencia

⁵ *Met.*, 5, 6, 1016 b15.

⁶ *Met.*, 5, 3, 983 a25.

⁷ *Met.*, A, 8, 1017-5.

⁸ *Met.*, Z, 9, 1034 a25.

puede la *Unidad* actualizar su dinámica tendencia a producir seres individuales o individuos? Y la siguiente pregunta se impone también de toda necesidad: en la *Sustancia*, o ser sustancia, cuya actividad tendencial propia es la de producir y reproducir la referida clase de seres individuales. Y finalmente, con esa respuesta se impone esta última pregunta: ¿por qué medio la Unidad obtiene, en su tendencia reproductiva, la actualización en la Sustancia de su dinamismo propio o actividad generativa? Y la respuesta es también de necesaria evidencia: mediante la Causa formal, en su función actualizadora o convertidora de virtualidades esenciales en actualidades existenciales.

Queda así articulada ontológicamente la primera línea de correlaciones ontológicas, expresable en la siguiente proposición enunciativa: la *Unidad* (principio trascendental de individualización) es la *Causa Formal* (principio trascendental de actualización, función o *acto*) de la Sustancia (principio trascendental de la generación natural de seres individuales que tienen en sí el principio del movimiento y el reposo). O dicho simplemente: la Unidad es la *Causa* formal de la Sustancia.

Queda asentada en la enunciación propuesta la correlación de referencia. Adviértase que, por constituir una relación trascendental, puede pensarse alterando recíprocamente el orden de los términos, pues en ninguno de ellos existe elemento material que le imponga actuar necesariamente como sujeto. Esa modalidad connotativa de los términos de la correlación metafísica, permite que se la exprese alterando el orden de los mismos sin modificación del sentido de la correlación. Así puede indistintamente expresarse diciendo: “la función de la sustancia natural es generar individuos con movimiento propio”; o “la sustancia natural tiene como función generar individuos con movimiento propio”; o “la individualización es la sustancialidad en acto”.

El sistema de correlaciones no sólo permite intuir la relación trascendental, como *todo metafísico*, que resulta de la composición de sus términos (partes) también trascendentales, sino que sirve además, para formular la definición esencial de ese *todo* en tanto *todo metafísico* y a la vez la de sus términos parciales, como partes trascendentales de ese todo, en fórmula definitoria connotativa, en que las partes se las intuye como formas actuales *por* el todo actual, *con* el todo actual, y *en* el todo actual; y ese todo se intuye a su vez en el acto de *todas* y *cada una* de sus partes. Todo ello produce el error de la apreciación corriente entre los entendidos que consiste en afirmar que los trascendentales no son definibles ni necesitan definición. Claro está que dicha interpretación puede tener justificativo si se consideran los términos trascendentales en sentido absoluto, es decir *absueltos de toda relación* con otros términos trascendentales que, por sus semejanzas esenciales, puedan integrar un todo metafísico de la naturaleza y efectos de que venimos hablando. Pero no tiene justificación en el caso de que dichos términos se consideren y articulen en el sistema de correlaciones propuesto.

III. — PRIMERA LÍNEA DE CORRELACIONES: UNIDAD, SUSTANCIA Y CAUSA FORMAL

Según señalamos en las páginas iniciales, es preciso devolver a la Antropología filosófica sus fundamentos metafísicos, y no ya en el plano epistemático, sino real, restablecer los nexos inmediatos entre el Ser y el ente del hombre. Para ello entramos en la cuestión propuesta al visualizar al hombre, en su tradicional definición de “animal racional”, a través del sistema de las Correlaciones Metafísicas.

La primera Correlación está encabezada por la Unidad trascendental. Pues bien, el hombre, que según su visualización universal a través del género y la diferencia se define como animal racional, considerado a través de la correlación metafísica relativa a esta línea (integrada por los términos Unidad, Causa formal y Sustancia en sus connotaciones trascendentes), debe definírsele como “sustancia individual de naturaleza racional, producida y producto del *acto* de otra sustancia individual de la misma especie, por modo de generación”.

De acuerdo con las vías de indagación propuestas anteriormente, iniciamos la búsqueda siguiendo el camino hermenéutico o analítico. A él seguirá la indagación sintética o demostrativa. Cuando convenga se establecerán las precisiones y significaciones conceptuales y terminológicas.

1. — *Vía analítica*

Hay que indagar, de acuerdo a lo sobredicho, las correlaciones particulares entre la causa formal, la sustancia y la unidad del Ente y el Ser en el ente humano, o de otra manera, desocultar las relaciones que ligan el Ser (sus trascendentales, categorías y causas) con el ente del hombre.

1. *La causa formal en el hombre.* En el ámbito físico y antropológico la forma se entiende de tres maneras: 1) La figura, configuración o aspecto exterior de la sustancia individual y, en nuestro tema, de cada hombre individual y concreto. Es la significación del término “*morfé*”, empleado por Aristóteles. 2) En el sentido de especie, forma específica. Es lo que significa el vocablo “*eidos*”. En la producción artística y artesanal es la llamada causa ejemplar. Y 3) la forma entendida como acto sustancial o forma sustancial, el ser en acto de los entes. En la primera acepción la forma es captada por los sentidos puesto que se trata de la configuración externa o figura de los seres. En la segunda es conocida por la intuición intelectual, pues se trata de la forma específica. Lo propio ocurre con la forma en su tercera acepción.

En el hombre individual y concreto se presenta la forma en las tres significaciones puntualizadas anteriormente. Es visible la configuración, la figura o el aspecto exterior que tiene rasgos comunes en los hombres, tales como el ser erecto, mamífero, vertebrado, cráneo levantado, etc. La forma así entendida está inextricablemente unida al cuerpo de la sustancia individual.

La forma en el sentido de especie es sustancia segunda, predicado lógico. Potencialmente existen la sustancia primera o concreta, y en el entendimiento lógico tiene existencia mental universal. Son las formas que Platón y hipostasió dándoles subsistencia por sí.

La forma en la acepción de acto sustancial es el alma, causa de la vida humana. Es principio de vida. En el *De Anima* de Aristóteles leemos: "El alma es aquello en lo cual vivimos, sentimos y pensamos, por lo que es razón y forma, no materia o sujeto. La materia es potencia, la forma es acto (entelequia); y porque el ser animado resulta de ambos, no es el cuerpo acto del alma, sino ésta es acto del cuerpo... Es por eso que el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Este es el cuerpo orgánico... luego el alma es el acto primero del cuerpo natural orgánico; y por eso no hay que indagar si el alma y el cuerpo son una sola cosa, como (no hay que buscar si son uno) la cera y la figura, ni en general la materia de cada una de las cosas y aquello de lo cual es materia".⁹ Bien se advierte que la forma en el sentido de alma está inextricablemente unida al cuerpo, pues es el acto de un cuerpo orgánico en los seres animados y, por cierto, en el hombre.

2. *La forma, el alma y la sustancia individual.* La forma es causa inmanente, es el alma como principio de todas las actividades corporales y espirituales, causa de la vida, la sensación, el movimiento y el pensamiento. Es acto sustancial. Da unidad sustancial a la vida humana y unidad específica al hombre individual y concreto. La unidad de la forma explica la unidad de la sustancia individual, tanto en su aspecto numérico (individuo) como específico (especie).

El alma y la vida ofrecen distintos grados de desarrollo. En el primer grado está la facultad o alma vegetativa. Aristóteles reemplaza el concepto estático de partes del alma de Platón por el de facultades, concepto dinámico. En el segundo grado está la facultad o alma sensitiva, que en los animales y el hombre continúa a la precedente, así como las facultades apetitiva y locomotriz. El tercero y más alto grado es la facultad o alma intelectual, que únicamente en el hombre continúa a las tres anteriores.

Esta concepción unitiva y continuativa del alma aparece también en la *Ética a Nicómaco*. Las facultades constituyen el alma, pero la diferencia de las mismas surgen de las funciones que cumple el alma en comunidad con el cuerpo. Transcribimos: "Hay dos partes del alma: una está dotada de razón y la otra está privada de ella. En cuanto a saber si estas partes son separables, como lo son las del cuerpo y como lo es todo cuerpo divisible, o bien si lo son desde el punto de vista racional, siendo inseparables por naturaleza, como lo son la parte cóncava y la parte convexa de esfera: éstas son cosas que para nada importan".¹⁰

En suma: la causa formal en el triple sentido de figura o configuración, de especie o "eidos" y de principio de vida, alma o acto sustancial, está vinculada a la sustancia individual y concreta de cada hombre.

⁹ *De Anima*, II, 1, 412.

3. *La unidad, la sustancia y el Ser.* La unidad de la forma y la sustancia individual del hombre connota la unidad del Ente que es, vale decir, del Ser. El Ente sin más es, como hemos dicho, el *ens materialiter sumptum*, independiente de su existencia actual. El Ser es el *Ente en cuanto es*. Los atributos del Ente son lógicos. Los del Ser son ónticos, reales, existenciales. La unidad de la forma o del alma como acto sustancial connota la unidad de la sustancia individual del hombre y la unidad trascendental del Ser. Hay un hilo de correlaciones que las une, tanto del punto de vista lógico al Ente como desde el punto de vista real y óntico al Ser. Desde el primer punto de vista es una línea de correlaciones pensadas; y desde el otro es una línea actual, óntica, existente, concreta. Como línea pensada en relación al Ente o *ens materialiter sumptum* es independiente de la existencia actual, pero en relación al Ser o *ens formaliter sumptum*, es decir al Ente que es, al Acto sustancial de Ser, es actual, presente, indicativa de existencia. Con Goethe podríamos decir que la primera es gris como lo es la ciencia y la segunda verde y brillante como la vida.

2. — Vía sintética

1. *La unidad del Ser, la sustancia y la forma.* La unidad como atributo del Ente y el Ser es analógica y trascendental para el primero, y se presenta en el acto sustancial de ser en los entes de la naturaleza y en los hombres pues éstos participan el acto sustancial del Ser como tal. La unidad del Ser es el individuo en la existencia concreta de los hombres y es también la especie, la unidad específica de la especie como sustancia segunda. En la Ontología clásica se suele describir la unidad diciendo que consiste en la indivisibilidad del Ser. Se trata de una descripción negativa. Preferimos la positiva que hemos dado anteriormente como principio de número, es decir, de la multiplicación del Ser. La unidad es el Ser como principio de la propagación y generación de los seres. Si se la considera como atributo del Ente es un predicado lógico. Si se la considera como un atributo del Ser, del Acto de ser, es el Ser mismo. Connota dicha unidad la unidad de la sustancia, en nuestro tema la del individuo humano que es la del acto de su existencia; y connota también la unidad de la especie. Como quiera que la unidad individual le viene del acto de existir, de la forma sustancial, cabe deducir de allí la indivisibilidad del alma.

2. — *La unidad del Ser y la causa formal.* La unidad de la sustancia, esto es el individuo, connota a su vez la unidad de la forma en la tercera acepción o significación asentada ya en estas páginas. Es la unidad del acto formal o de la sustancia en acto. Con otras palabras, es la unidad del alma, principio de todas las actividades corporales, vitales y espirituales de la sustancia humana del hombre. Dicha unidad se manifiesta corporalmente, como unidad individual, porque el hombre es un ser animado con un cuerpo organizado que tiene la vida en

¹⁰ *Etic. Nic.*, I, 12, 1102 a25 ss.

potencia para recibir y transmitir la vida. El alma es el acto sustancial, la forma de dicha sustancia individual, tal unidad la realizan las distintas potencias del alma, particularmente la vegetativa (nutritiva). Las demás potencias realizan la unidad del alma en la actividad de los sentidos, los movimientos, los apetitos y la razón.

El Ser es acto sustancial o sustancia actual, su unidad connota, además de la sustancia individual o individuo simplemente, la forma en acto de dicha sustancia individual, esto es, de la vida humana. El alma es el acto sustancial del ente hombre. De ahí la correlación entre la Unidad del Ser, la unidad de la sustancia y la del alma.

3. — *La unidad del Ser y el individuo.* La unidad del Ser es el atributo que tiene de multiplicarse o propagarse, según queda dicho. Dicha propagación se realiza en la generación de los individuos, de las vidas humanas. La unidad y la multiplicidad (propagación, procreación) no se oponen, pero sí la unidad y la división. La división destruye el acto sustancial del ser. No sólo aquéllas no se oponen sino que se requieren. La unidad del Ser es el atributo de multiplicar los seres, en nuestro caso, los hombres. Por eso es dable observar en toda la extensión de los seres, ese hecho fundamental de la reproducción y la multiplicación. Hay en el Ser tendencia necesaria a la propagación de los seres. Es un modo, una tendencia, una inclinación metafísica que, por cierto, está antes de cualquier especificación moral, económica, religiosa, política, etc.

Así regresamos al horizonte de realidad de donde habíamos partido en nuestra búsqueda. Y de este modo se cierra el círculo de conocimiento de las relaciones entre el Ser, por una parte, y el ente hombre, por la otra.

IV. — SEGUNDA LINEA DE CORRELACIONES: VERDAD, CANTIDAD Y MATERIA

En Aristóteles el tema de la verdad aparece planteado desde dos perspectivas diferentes, sin que en sus escritos estos dos criterios estén ligados entre sí. En la *Metafísica* existen algunos pasajes en los cuales la verdad está tomada en su significación óntica, como atributo del Ser. Así en el libro IX, 10, 1051 b2-5 dice que “tú no eres blanco porque nosotros pensamos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”. En este lugar la verdad pertenece a las cosas. En otros pasajes de la *Metafísica* (IX, 10, b 5 y ss) y *De Interpretatione* (16 a 10 y ss), dice que el lugar de la verdad es el juicio, es decir, que la verdad pertenece al ser intencional o lógico.

¿Cómo se ligan estos dos criterios de verdad? Los estudiosos de Aristóteles han advertido la cuestión, pero no han encontrado respuesta satisfactoria. Santo Tomás, zanjó la cuestión con su concepto de la verdad como “adequatio intellectus et rei”. Pero esta interpretación no resuelve la cuestión.

La respuesta a nuestro juicio es que la Verdad trascendental es el atributo del Ser en tanto que sujeto y objeto de conocimiento. Aclaremos. La Ver-

dad trascendental es atributo del Ser en doble sentido: por una parte del ser real y efectivo, esto es sujeto de conocimiento: y por otra, como objeto de conocimiento, porque es cognoscible por una parte del hombre mediante la actividad del conocimiento. El último es intencional o lógico, porque es contenido del acto de inteligir. El objeto al predicarse del sujeto hace el juicio verdadero o falso. La verdad a que aludimos es la trascendental, más allá de la especificación matemática, física, etc. Por eso decimos que la verdad es el atributo del Ser como sujeto y objeto de conocimiento.

La segunda correlación está encabezada por la Verdad trascendental. El hombre que, según la visualización universal, a través del género y la diferencia se define como animal racional, considerado a través de las correlaciones de esta línea, integrada por los términos de Verdad, causa material y cantidad en sus connotaciones trascendentales, debe definírsele como "animal racional por modo de sujeto y objeto de conocimiento". Y pasamos a indagar dichas correlaciones, siguiendo las dos vías establecidas.

1. — *Vía Analítica*

1. — *La materia y el cuerpo.* En la unidad inescindible de la sustancia individual se distingue entre alma y cuerpo. Entre ambos hay comunidad estrechísima, como lo está la cera y la figura o el sello y el metal. Piensa Aristóteles que si el alma y el cuerpo son una sola cosa en su unidad sustancial, no hay que pensar que su relación es la de la yuxtaposición o agregado externo. El alma es la forma, el cuerpo es la materia. El alma es la sustancia en acto o el acto sustancial del cuerpo. El cuerpo es la potencia del alma. Está ligada al cuerpo y no a un cuerpo cualquiera, sino a un cuerpo predispuesto, a un cuerpo organizado. Es el "acto primero" de un cuerpo orgánico o con posibilidad de vida. El alma es en un cuerpo, y en un cuerpo determinado, porque cada cosa o ser en acto se genera naturalmente en aquello que es en potencia y en su materia propia.

El cuerpo llega a ser tal por el alma. Es su principio de vida y organización. Basta recordar que las potencias nutritiva, sensitiva, locomotriz y apetitiva están profundamente entrañadas en el cuerpo, orientando el crecimiento, la reproducción, la sensibilidad y el movimiento. Por eso en la antropología filosófica de carácter idealista, se hace depender el cuerpo del alma. En Aristóteles el hombre, cada hombre, es una sustancia individual que viviendo se desarrolla. Dicha unidad sustancial no es resultado de la yuxtaposición de cuerpo y alma, de dos realidades externas entre sí, pues lo que es y existe es cada individuo humano concreto, con su unidad individual, la de su sustancia en acto, y la de su forma específica. En suma: hay correlación o connotación necesaria entre la materia y el cuerpo.

2. — *El cuerpo y la cantidad.* El cuerpo animado, es decir, viviente y organizado presenta figura y configuración externa ("morfé"). Dicha figura es

la del hombre: animal racional, erecto, vertebrado, mamífero, cráneo levantado, etc. Sus órganos y aparatos y sistemas presentan igualmente configuración extensa y morfológica. La figura aludida es espacial y susceptible de medida y número. Tiene "quantum", dimensión y número, puesto que es corpórea. De ahí la relación del cuerpo (la materia) con la cantidad.

El cuerpo y su magnitud o "quantum" vuelven patentes la forma configurativa. La especie ("eidos"), "el hombre" entendido como un universal es una abstracción, sustancia segunda. Lo real es el individuo. La "corporeidad" es otra abstracción. El cuerpo concreto, animado y viviente es el hombre individual. Este es el hombre verdadero, porque es sujeto (*subjectum*), sustancia individual, sujeto de conocimiento. Y objeto (*objectum*) de conocimiento, en cuanto éste es el acto (entelequia) de la capacidad de conocer y tiene un contenido intencional o lógico.

Aún desde otro punto de vista el cuerpo aparece vinculado a la cantidad. El desarrollo de la forma sustancial, esto es, del alma supone un "arreglo" de la materia. Ese "arreglo" supone un "quantum" de materia siempre y en todos los casos el cuerpo y la materia connota la cantidad.

3. — *El cuerpo, la cantidad y la verdad.* La verdad del Ser es el atributo que lo hace sujeto y objeto de conocimiento. Se puede entender también como inteligibilidad del Ente y el Ser en las significaciones que hemos dado a estos términos. Las formas inteligibles no se podrían captar por el intelecto si no se presentasen en los seres de la Naturaleza o en los individuos humanos. No serían sujeto y objeto de conocimiento, sea éste sensible o inteligible. Sin el cuerpo el alma no sería principio de nada real.

Si la verdad del Ser se piensa como adecuación entre la forma y la materia, como principios físicos, o entre la esencia y la existencia, como principios metafísicos, en ambos casos dicha adecuación supone como necesaria cierta magnitud o "quantum", número, medida, proporción. He aquí que la cantidad connota la verdad del Ser.

En las tres significaciones de la Verdad del Ser, en cuanto sujeto y objeto de conocimiento, como principio de inteligibilidad o bien como adecuación entre esencia y existencia, hay un hecho fundamental de los seres en general y de la vida humana en particular vinculado a dicho atributo trascendental: el hecho del conocimiento.

2. — *Vía sintética*

1. — *La verdad trascendental del Ser.* La verdad en las significaciones indicadas en la vía analítica, se presenta en la realidad individual de cada hombre. Este es sujeto y objeto de conocimiento; es inteligible y presenta adecuación entre esencia y existencia.

En la primera acepción la verdad es el atributo del Ser como sujeto y objeto de conocimiento. El Ser como Ente que es, *formaliter sumptum*, es la Ver-

dad. El No-Ser es lo falso. Como quiera que el Ser es uno y múltiple, los seres son sujetos de conocimiento, sustancias en acto, y como tales verdaderos en la significación óntica y real. Cada cosa es verdadera en la misma medida que es un ser.

El Ser como objeto de conocimiento es la verdad en su significación lógica y gnoseológica. Son los predicados lógicos que la mente enuncia del sujeto: género, especie, diferencia, propio, accidente. Podríamos llamarla también ontológica, para diferenciarla de la primera acepción.

En el caso de la Antropología filosófica, resulta claro que estudia al hombre como sujeto y objeto de conocimiento; sus verdades son ónticas, ontológicas y científicas. De ahí la correlación entre la verdad del Ser y el ente humano.

Si el atributo de la verdad del Ser se lo toma como la inteligibilidad del Ente que es, también cabe asentar dicha correlación. Se trata esta vez de la verdad en su significación referencial. Como el Ser es uno y múltiple, allí donde existen seres hay inteligibilidad para un entendimiento que la capta en la verdad del conocimiento. La inteligibilidad del Ser resulta así el fundamento de la verdad lógica y gnoseológica. Por cierto, la inteligibilidad del ente del hombre hace posible la Antropología filosófica y las ciencias del hombre. Sin la inteligibilidad del Ser perderían aquéllas sus fundamentos ontológicos.

Aún queda propuesta otra significación de verdad como atributo del Ser: la adecuación primera entre la esencia y la existencia. Como cuando se dice: "es un verdadero vino", "es un verdadero galgo", etc.

El ente humano requiere de necesidad tal adecuación. He aquí una vez más la correlación entre la verdad del Ser y la del ente humano.

2. — *La verdad del ser y la cantidad.* La verdad del Ser en todas las significaciones señaladas se correlacionan con la cantidad. La multiplicidad del Ente que es, se manifiesta en la multiplicidad de los seres. La verdad del Ser, como sujeto y objeto de conocimiento se correlaciona, respectivamente, con la multiplicidad de los seres y de los conocimientos. En nuestro caso, con los hombres individuales y con los conocimientos de la Antropología filosófica y las ciencias del hombre. He aquí la correlación entre la verdad del Ser y la cantidad de sujetos y objetos de conocimiento.

Si se toma la verdad del Ser en el sentido de inteligibilidad, dicha inteligibilidad se multiplica en la pluralidad de los seres. No hay multiplicidad de los seres sin cantidad. De ahí que exista un nexo inmediato entre la verdad del Ser y la inteligibilidad de los seres en su multiplicidad o cantidad.

En la acepción de verdad del Ser como adecuación entre la esencia y la existencia, ocurre lo propio. Para que dicha adecuación exista en los seres, y, por cierto en el hombre, es preciso un "arreglo" de la materia, lo cual supone necesaria determinada magnitud o "quantum", medida o cantidad. Algo de esto había intuído Pitágoras con su idea de que los números eran la esencia de las cosas o tenían que ver con ella. Por su parte, en su etapa matemática Platón afirmaba que entre el mundo de las ideas y el de los seres de la Natu-

raleza estaba el mundo de los números. Aristóteles conserva, transformándolas, estas intuiciones en su doctrina de la sustancia. He aquí la correlación entre la verdad del Ser y la cantidad. Y en nuestro tema, entre la Verdad del Ser y el ente del hombre.

3. — *La verdad del Ser, la materia y el individuo.* El Ser como sujeto y objeto de conocimiento es el principio de la multiplicidad de los seres y de los conocimientos. La verdad del Ser como Acto sustancial se correlaciona con los sujetos reales como sustancias en acto. Y la multiplicidad requiere la materia. Para que haya verdad, entendida como atributo del Ser como sujeto y objeto de conocimiento, es preciso advertirla en la multiplicidad de los sujetos, de las sustancias en acto, en la pluralidad material de los seres individuales. De ahí la correlación entre la verdad del ser, la cantidad y la materia.

La segunda acepción de la verdad del Ser es la inteligibilidad. Dicha inteligibilidad al presentarse en la multiplicidad de las sustancias en acto, por necesidad lo hacen en la cantidad y en la materia. La verdad del Ser en el sentido aludido, se presenta en la multiplicidad de los seres, la cual emerge de la presencia de la materia. De ahí que exista un nexo inmediato entre la verdad del Ser, la cantidad y la materia. Dicha correlación comprende, por cierto, el ser del hombre.

La verdad como adecuación entre la esencia y la existencia requiere un necesario "quantum" de materia, determinable matemáticamente. La vida humana, unidad sustancial del cuerpo y alma, de materia y forma, presenta figura o configuración cuantitativa. Lo propio sucede con sus órganos, aparatos y sistemas y todos sus elementos orgánicos. Si bien es cierto que la inteligibilidad del Ser se manifiesta en la forma inteligible, ésta se presenta en la materia, se actualiza en ella conforme a número y medida.

Aristóteles sostiene que la forma, en el sentido de forma sustancial, es la causa inmanente de los seres, de la sustancia real de los mismos. Y para que haya existencia real en el mundo es necesaria la materia, sea en el sentido categorial o precategorial. La esencia del hombre requiere la adecuación del todo concreto que llamamos hombre individual. No puede adecuarse con la existencia de otros seres. Por eso es imposible la transmigración del alma. He aquí, una vez más la correlación entre la verdad del ser, la cantidad o aspectos cuantitativos de los seres y la vida humana, y la materia determinada, es decir informada, como sustrato inmediato de los entes, y, naturalmente, de los seres humanos.

La materia precategorial, sin determinación alguna, la materia primera, de la cual el pensamiento reflexivo no puede sacar a luz ningún predicable, origen y principio de los elementos de que están compuestos los seres orgánicos y anorgánicos, queda fuera del alcance de la penetración analítica y abstractiva del pensamiento.

(Continuará)

DIEGO F. PRÓ
Mendoza

"SER" Y "ENTE" EN A. ROSMINI

I

LA CUESTION DEL "SER" Y EL "ENTE"

1. — Martín Heidegger ha llegado a ser para muchos, en este siglo, el filósofo que llamó la atención sobre el "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*). La filosofía occidental habría olvidado el fundamento supremo y la raíz de todo lo que es, o sea, el ser del ente (*das Sein des Seienden*).

De aquí que la misión del filósofo sería la de inaugurar una nueva metafísica que tenga por objeto el ser (no el ente, como hasta ahora¹) y establecer cuál es el nuevo acceso al ser. El pensamiento conceptual, representativo, es un medio que sólo llega al ente, mas no al ser.

2. — No queremos hacer aquí una exposición de la concepción heideggeriana del ser y del ente. La bibliografía al respecto es ya frondosa. Recordemos sólo brevemente que Heidegger distingue dos acepciones de la palabra "ente": a) en un primer sentido "ente" significa *lo que* algo es, "los entes"; b) en un segundo sentido "ente" *es* lo que *es*: aquello que hace que el "lo que" sea, esto es, el ser².

¹ "Pero el ser —¿qué es el ser? Es Él mismo. Experimentar esto y decirlo: eso ha de aprender el pensar venidero. El "ser" —eso no es Dios ni es el fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía le queda al hombre holgada, por demás alejada. El hombre, por lo tanto, se atiene siempre al ente, y solamente al ente. Pero cuando el pensar se representa al ente como ente, se refiere no obstante al ser. Pero piensa siempre, en verdad, el ente como tal y jamás al ser como tal. La pregunta del ser (*Seinsfrage*) queda siempre siendo la pregunta por el ente (...). La verdad del ser como el propio despejo permanece oculta para la Metafísica" (HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Huascar, Buenos Aires, 1972, p. 84-85).

² "...La expresión «el ente» se puede entender según dos puntos de vista, tal como el griego *tó on*. El ente significa, en primer lugar, *lo que* en todos los casos es entitativo, en particular esta masa blancuzca (de la tiza), de tal o cual forma, blanca y quebradiza. En segundo lugar, «en ente» significa, por así decirlo, aquello que «hace» que lo así llamado sea un ente y no más bien un no-ente; aquello que en el ente, si lo es, constituye el ser. Conforme a esta doble significación de la palabra, «el ente» significa con frecuencia el griego *tó on* en su segundo significado; por tanto, no el ente mismo, *lo que* es entitativo, sino «lo que es», la entidad, el ser-ente, el ser. En cambio, en su primera significación, «el

De aquí que tenga sentido la pregunta por *el ser del ente*. Al preguntar por el *ser*, no preguntamos por algo *real*, captable, por la *existencia* (existencia) ³ de algo; tampoco nos preguntamos por algo *ideal*, por una idea o *esencia*.

El "ser" es la raíz del ente; no es ningún ente; no posee otra determinación sino el diferenciarse de la nada ⁴.

Esta *indeterminación* del ser respecto de los entes y su determinación respecto de la nada son un *hecho* que se capta en el fondo de los entes, como también es un *hecho* que entendemos al ser: el lenguaje mismo así lo manifiesta ⁵.

Pero, para Heidegger, el ser no sólo es un hecho en cuanto es *indeterminado* y *entendido* como el ser de los entes: es, además, *necesariamente pensado*. Su manifestación es necesaria para hacernos ser hombres sin hacernos necesarios ⁶.

ente» designa todas las cosas o las cosas singulares que son en relación a ellas mismas y no se refiere a su entidad, es decir, a la *ousía*".

La primera significación del *tó on* significa *tá ónta* (*entia*); la segunda, *tó eínai* (*esse*).

³ "El descuido y la falta de color con que se emplean las palabras «Existencia» y «existir» para designar al ser, documentan una vez más el extrañamiento con respecto al ser y a una interpretación originariamente poderosa y determinada del mismo" (*Ibidem*, p. 100).

⁴ "Al comienzo hicimos constar que la palabra «ser» no nos dice nada determinado. Al hablar así no nos hemos engañado, sino que habríamos encontrado, y todavía ahora encontramos, que el "ser" tiene una significación flotante e indeterminada. Pero, por otra parte, la observación que acabamos de realizar nos convence de que diferenciamos clara y seguramente el «ser» del no-ser" (*Ibidem*, p. 116).

⁵ "Frente al hecho de que para nosotros la palabra «ser» sigue siendo, conforme a su significado, un valor indeterminado, está este otro: que entendemos al ser, puesto que lo diferenciamos con seguridad del no-ser, lo cual no constituye un segundo hecho, diferente del primero, sino que ambos se dan en unidad (...). Sin embargo, antes de seguir esforzándonos por captar en su verdad lo que sucede en el mencionado hecho, hagamos todavía, y por última vez, el intento de tomarlo como algo sabido y discrecional. Supongamos que este hecho no exista en general. Admitamos que no exista el significado indeterminado del ser, y que tampoco entendamos lo que esa significación mienta. ¿Qué ocurriría entonces? ¿Sólo habría un nombre y un verbo de menos en nuestra lengua? No. *En ese caso no habría en general lengua alguna*. No existiría nada de lo que se manifiesta en la palabra ente *como tal*; nadie a quien se pudiese hablar y nada de qué hablar. En efecto, decir ente como tal implica entender de antemano al ente en cuanto ente, es decir, a su ser. Supuesto que no entendiésemos al ser; supuesto que la palabra «ser» no tuviese aquel significado flotante, no existiría entonces ninguna palabra singular" (*Ibidem*, "La esencia del ser", p. 120).

⁶ "La circunstancia de que comprendamos al ser no es algo contingente, que suceda en nuestra existencia, como podría serlo el hecho de éste o de aquel modo. Las orejas podrían tener otra forma. Que nosotros comprendamos al ser no es algo sólo real, sino necesario. Sin tal manifestación del ser, no podríamos ser «hombres». Que seamos, no es por cierto incondicionalmente necesario" (*Ibidem*, "La esencia del ser", p. 122).

"El ser se manifiesta necesariamente en nuestra comprensión" (*Ibidem*, p. 124).

"El pensar está, en su esencia como pensar del ser, embargado (=interpelado) por éste. El pensar está referido al ser como llegante (l'avenant). El pensar está, como pensar, ligado a la llegada del ser, al ser como llegada. El ser se ha destinado ya al pensar. El ser *es* como destino del pensar" (*Carta sobre el Humanismo*, e. c., p. 119).

Rosmini, a su manera, dirá: "L'idea del essere è l'universalissima... toltà la quale è tolto interamente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea" (*Nuovo Saggio Sull'Origine delle Idee*, Roma, 1934, nº 412). "È dunque l'essere che trae, come oggetto, il nostro spirito in quell'atto essenziale che si chiama *intelletto*, e che lo rende idoneo a vedere poi quest'essere in relazione co'modi particolari dalle sensazioni somministrati, idoneità che si chiama *ragione*: in una parola, l'idea dell'essere congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto*..." (*Ibidem*, nº 483).

El ser es indeterminado, pero *se determina* "entificando" de un modo complejo. Sin perder su indeterminación como acto y raíz de todos los entes, el ser se determina en cada caso según las circunstancias⁷. El ser indeterminado es como la forma indeterminada que se "llena" de contenido en cada caso sin perder nada de su indeterminación universal. Así, pues, el ser indeterminado se delimita frente a lo otro. Esta delimitación acontece en cuatro aspectos referidos entre sí. Se trata de distinciones no contingentes; son separaciones que poseen necesidad propia: 1) ser y devenir; 2) ser y apariencia; 3) ser y pensar; 4) ser y deber ser⁸.

La *verdad*, por ejemplo, dentro de la distinción del "ser y apariencia", no es algo añadido al ser, sino el ser mismo en su estado de desocultamiento. Sin embargo, la verdad ya no es el ser puro, el fundamento del ente, sino una *esencialización del ser*. La verdad es ya una determinación, es un aparecer manifestándose⁹.

La *idea* tampoco es el puro ser indeterminado sino una determinación del ser. Así como algunos tomaron y redujeron el ser a la naturaleza, Platón lo tomó y redujo a *idea*¹⁰.

3. — Esta posición heideggeriana pareció a muchos ser algo extremadamente original y revolucionaria en filosofía. Sin embargo, pronto la corriente tomista intentó hacer ver que aquello a lo que apuntaba Heidegger había sido notado, a su modo, por Santo Tomás de Aquino¹¹.

Según Tomás de Aquino, Dios es el ser mismo (*ipsum esse*) en cuanto subsistente. En Dios el ser subsistente es su misma esencia divina. Por eso si bien algunas veces Dios es llamado Ente infinito, otras veces es considerado

⁷ "«Dios es», es decir, *es realmente actual* (*gegenwärtig*). «La tierra es»; es decir, la experimentamos y pensamos como *existente de modo material y constante*. «La conferencia es en el aula»; es decir, *tiene lugar*. «Este hombre es de Suabia»; es decir, procede de allí... El mencionado decir del «es» muestra claramente una cosa: en el «es» se nos manifiesta el ser de un modo complejo (...). Sólo porque el «es» sigue siendo en sí indeterminado y vacío de significación puede prestarse a empleos tan heterogéneos y llenarse y determinarse «en cada caso según las circunstancias». La mencionada diversidad de significaciones determinadas demuestra, por eso, lo contrario de lo que debiera mostrar. Sólo proporciona una clarísima prueba de que el ser tiene que ser indeterminado, a fin de ser determinable" (*Ibidem*, p. 127 y 128).

⁸ *Ibidem*, p. 132-133.

⁹ "La verdad en tanto estado de des-ocultamiento no es un añadido del ser.

La verdad pertenece a la esencialización del ser. Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose ofrecerse, exponer algo" (*Ibidem*, "Ser y apariencia", p. 140).

¹⁰ "*Physis* es el imperar naciente, el subsistir en sí, la constancia. *Idéa* es el aspecto entendido como lo visto; es una determinación de lo constante, en cuanto, y solo cuando, se opone a una visión" (*Ibidem*, "Ser y pensar", p. 127).

"La *idéa* llega a ser, por su parte, *parádeigna*, imagen ejemplar. Al mismo tiempo, y necesariamente, se hace ideal. Lo imitado no «es» propiamente, sino sólo participa del ser, *métexis*" (*Ibidem*, p. 219).

¹¹ "Lamentablemente, y sólo la historia es responsable de ello, la metafísica tomista del ser parece haber llegado a Martín Heidegger en la forma bastarda que le han impuesto Cayetano, Suárez y otros que, desde el siglo XVI, han enseñado en las escuelas una ontología del ente privado del ser" (GILSON, ETIENNE en el "Prefacio" a la obra *Heidegger y la metafísica tomista*, de R. ECHAURI, Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 9).

"supra ens", porque el ente finito si bien es una participación del ser (esse) no posee una esencia infinita. En este sentido se dice "ente" a lo que participa del ser en forma finita. Las cosas son porque participan su *ser recibido*¹² del *ser que viene de Dios*, pero que *no es Dios* o el ser divino (ser subsistente). De modo que tenemos *tres consideraciones del ser*: a) el ser en cuanto recibido en la creatura (*esse receptum*); b) el ser que procede de Dios (*esse deductum* a *esse* divino), ser considerado respecto del ente como común e indeterminado (*esse quasi quodam commune et indeterminatum*); c) el ser divino o Dios o Primer Ente (*esse divinum*)¹³.

Así pues, el ser en cuanto es uno, común e indeterminado, participable, sin dejar de ser uno se determina en muchos entes¹⁴. Queda claro entonces que el ser (en ninguno de los tres sentidos considerados) no es el ente en el sentido de lo que participa de manera finita del ser¹⁵, sino aquello por lo que el ente es. El ser (esse), respecto del ente finito, es como el estar siendo del ente: el ser es aquello por lo que el ente es (quo est), es el acto de ser del ente (*actus essendi*).

La sustancia es lo que (quod est) es la cosa en relación a los accidentes; el ser es aquello *por lo que* (quo) la sustancia se llama *ente*. En las sustancias intelectuales no compuestas de materia, la forma es la sustancia (quod

¹² "Sed secundum rei veritatem causa prima est *supra ens* in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius objectum est quod quid est ut dicitur in tertio de Anima, unde illud solum est capibile ab intellectu nostro, quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est *supra intellectum*" (*In librum De Causis*, lect. VI).

"Quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constant quod esse creaturae, quo est formaliter, non est esse divinum" (*In I Sent.*, dist. 8, q.1, a.2).

"Esse, in quantum est esse, *non potest esse diversum*; potest autem *diversificari* per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis" (*Contra Gentes*, II, c. 52). "Cum enim dico esse hominis vel equi vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut *formale et receptum*" (*S. Th.*, I, q.4, a.1, ad 3m).

¹³ "In quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum" (*De spiritualibus creaturis*, a.1).

"Licet causa prima quae est Deus non intret in essentiis rerum creaturarum, tamen esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi *deductum* ab esse divinum" (*De Potentia*, q. 3, a. 5 ad 1 m).

"Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune sed esse distinctum a quolibet alio esse" (*De potentia*, q.7, a.2).

¹⁴ Cfr. *Contra Gentes*, II, 52. "Circa *ens* autem consideratum ipsum *esse* quasi quoddam commune et indeterminatum... Sed ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatum in aliis non autem participat aliquid aliud... Sed id quod est sive *ens*... participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum..." (*Opusc.* 62, edit. rom. 69, *In librum Boethii de Hebdomadibus expositio*, lect. 2).

¹⁵ "Esse non est ens, sed quo ens est" (*De Hebdom.*, 1, 2).

"Et hoc est quod a quibusdam dicitur quod angelus est compositus *ex quo est* et *quod est*, vel *ex esse* et *quod est*, ut Boetius dicit: nam *quod est* est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est *quo* substantia est, sicut cursus et quod currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est" (*S. Th.*, I, q.50, a.2, ad 3m).

¹⁶ "Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae... (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est" (*Contra Gentes*, II, c.54).

est) y el *ser* (esse) es el acto por el que (quo) la forma es¹⁶. Ese acto es el ser participado, conocido por sí mismo, un ejemplo o copia de la verdad que viene de Dios, aunque no es Dios. Porque Dios no es simplemente el ser sino el Ser personal¹⁷.

II

EL "SER" Y EL "ENTE" EN A. ROSMINI ANTES DE LA REDACCION DE LA TEOSOFIA

4. — La filosofía de Rosmini (1797-1855) es una filosofía que se puede llamar *cristiana*, en el sentido que le da a estos términos E. Gilson¹⁸. La influencia de la revelación ha sido constante en el joven Rosmini. Así, por ejemplo, cuando se hallaba entusiasmado con la filosofía de J. Locke, la reflexión teológica le hace advertir —y lo deja consignado en el *Diario de Soledad*— que verdaderos sabios son sólo los inspirados por Dios¹⁹. Cuando luego piensa en la restauración de la filosofía y en su *Metafísica* admite, como único absoluto punto de partida, la conciencia pura sin idea innata alguna²⁰, admitirá también en su obra *Teología* (1821) que Dios es luz, verdad y vida. Desde entonces la conciencia del hombre no será ya un absoluto punto de partida, sino que el hombre sentirá en el principio de su razonar una regla, el Verbo, ideas primeras²¹.

5. — Al inicio de 1827, en un ensayo de los *Opúsculos Filosóficos*, Rosmini admite que tenemos innata la sola y única *forma de la verdad*.

¹⁷ "Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos, dupliciter potest considerari: aut secundum suam similitudinem et participationem, et hoc modo *ipsum esse est per se notum*; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse est per se notum. Aut secundum suppositum, id est considerando ipsum Deum secundum quod est in natura sua, et hoc modo non est per se notum" (*In I Sent.*, dist. 3, q.1, a.2).

¹⁸ "Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes (natural-sobrenatural), considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón" (*El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, p. 41).

¹⁹ PAGANI, G. B., *La vita di Antonio Rosmini*, Manfrini, Rovereto, 1959, vol. I, p. 70.

²⁰ En aquel entonces (1817-1821) "per il Rosmini è «papabile verità» che l'anima non ha innata nessuna cognizione, ma può acquistarle tutte per quella forza od energia che è lei stessa, e per quelle altre forze che agiscono sopra di essa" (*Ibidem*, p. 319).

²¹ "1) Per sentimento l'uomo sente la contingenza (cioè di essere e di vivere solo in quanto sostenuto da una forza che non è lui): Dio onnipotente, Padre. 2) Per sentimento l'uomo sente nel principio del suo ragionare una regola, e perciò un ente sapientissimo: il Verbo, Idee prime. 3) Per sentimento l'uomo non è mosso che dalla beatitudine: un ente beatificante. Esamina la diversa maniera onde si hanno queste tre cognizioni". Así escribe Rosmini en una de la cuatro "Immagini dell'opera" para su planeada obra *Teología*.

Y el biógrafo comenta, "D'ora innanzi non sarà più la *coscienza* che informa di sè lo scibile, sia pure arricchito dalle infinite determinazioni sensoriali offerte dall'esperienza, ma sarà qualche cosa che, partendo da Dio, irradierà della sua luce l'anima umana, e costituirà l'elemento essenziale della stessa coscienza" (*Ibidem*, p. 328).

Siguiendo a Santo Tomás, "sumo filósofo italiano"²², Rosmini cree que no se debe limitar a la razón humana en exceso. Locke, por ejemplo, limitó la razón humana ligándola a la fuente de los sentidos, e hizo una filosofía de los accidentes negándole valor a la sustancia. Hume negó incluso el valor a los primeros principios, en particular, al de causa. Kant limitó la razón humana a algunas formas y categorías subjetivas que él llamaba trascendentales. No advirtió que atribuía a la razón, por medio de sus categorías, los límites y condiciones de la materia, de modo que la mente al conocer no sólo conocía sino que además le daba a los objetos su propia limitación²³. Rosmini, por el contrario, no admitía más que una sola forma, o principio perfeccionante, forma, idea universal que informa el alma, que permite conocer los objetos particulares y mide los estímulos que nos afectan los sentidos²⁴.

Esta *forma de la verdad* es la verdad misma que brilla continuamente en la inteligencia; sin embargo, no es Dios sino una "propiedad de Dios"²⁵.

6. — En una nota del 20 de septiembre de 1827, encontramos que, para Rosmini, *la forma de la verdad innata* nos hace conocer el *ser* y que el *ser* es *indefinible*²⁶.

²² El ensayo "*Sui limiti della umana ragione ne' giudizi intorno alla divina Provvidenza*" que apareció en 1827 entre los *Opuscoli Filosofici*, vol. I, fue publicado luego en la "*Teodicea. Libri tre*" de donde lo citamos.

Respecto de Tomás de Aquino dice: "Perocchè la scolastica era in vero degradata, diventata puerile e ridicola negli ultimi tempi; ma non così apparisce ne'suoi grandi scrittori, fra' quali valgami il nome del sommo filosofo italiano S. Tommaso d'Aquino, di cui cerchiamo e cercheremo sempre le care poste per lo ardue e perigliose vie del pensiero" (*Teodicea, Libri tre*, Torino, 1857, p. 96).

²³ "Egli osservò esser proprietà della materia quella di non avere in un solo tempo che una sola forma limitata e non poter esser la possesso di tutte le altre forme. Ciò egli suppone gratuitamente dover esser altresì dell'umana ragione: la quale, così trovandosi racchiusa tra certe sue forme determinate, è costretta di vedere le cose secondo quelle, e non secondo la verità. Non si accorse, che LA FORMA DELLA VERITÀ ERA LA STESSA VERITÀ, e questa forma unica era appunto quella (come indica el vocabolo) che non dava già agli oggetti alcuna sua propria limitazione, che perciò non li contraffaceva, ma li affermava secondo la medesima verità" (*Ibidem*, p. 91-92).

²⁴ "Secondo noi, l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto, non è limitato: ammettiamo in lui una sola forma che chiamamo FORMA DELLA VERITÀ, la quale non restringe punto l'intendimento, non essendo ella forma particolare, ma bensì universale, categorica, cioè tale che abbraccia tutte le forme possibili, sieno specifiche, sieno generiche, e che misura ciò che è limitato; e con questa sola misura noi spieghiamo tutto ciò che è limitato" (*Ibidem*, p. 97).

²⁵ "E troverà forse anche che io mi avvicino di molto al platonismo, senza però cadere nel medesimo come da alcuni moderni si propone. Vedrà che io stabilisco la ragione umana essere fornita di una *sola forma* sua propria, e questa è la stessa *verità* lucente continuamente alla inteligencia, e per la quale l'intelligenza si crea. Io riconosco tutti i caratteri nobilissimi di questa *forma*: ma tali caratteri non mi conducono già a considerarla come Dio stesso, ma solo come proprietà di Dio...". Así le escribe a Ambrosio Staff (31 de agosto de 1827) comentándole una página de sus *Opuscoli Filosofici* (*Epistolario Filosofico*, Trapani, Celebes, 1968, p. 73).

²⁶ "Le cose indefinibili sono due 1) l'essere (in genere) 2) il senso o sia la *sensazione dell'essere* partecipato dal subietto. Il Pascal s'accorse che l'essere è indefinibile ne' *Pensieri* Parte I art. II (en realidad se trata del opúsculo *De l'esprit géométrique*). On ne peut, etc. Ma atribuisce la stessa propiedad d'essere indefinibili a molte altre cosas. La razón per cui *l'essere*, e el *senso dell'essere participado dal subietto* sieno indefinibili è perchè sono noti per se stessi: *l'essere* è noto mediante la *forma della verità* innata; cioè è nota a noi in quanto

Este resultado filosófico se halla ciertamente influenciado por los datos de la teología cristiana. En efecto, encontramos una carta de Rosmini del 26 de diciembre de 1826 ilustrativa al respecto. En esta carta, comentándole a Staff su *Teología Moral*, sostiene que:

a) Hay que distinguir la *verdad subsistente* que es el Sumo Bien, de la *verdad abstracta o común*.

b) El Ente absoluto y divino ilumina las almas, pero no como ente sino como *cualidad o verdad común naturalmente conocida por todos*.

c) El Ente absoluto no es la norma para la razón humana, sino que la primera y absoluta norma es una *cualidad abstracta*.

d) Esta norma, que es *innata* en nosotros, es una *idea, ente de razón*. Sin embargo, no es una idea abstracta porque el hombre la abstraigo de algo real: es abstracta porque Dios así la colocó en la mente del hombre. Por esta idea que le acaece al animal, éste pasa a ser racional.

e) Una cosa es una idea y otra cosa es Dios²⁷. Esto, dirá luego, es una verdad conservada en el depósito de las tradiciones cristianas²⁸.

7. — De este modo no causa extrañeza constatar lo que Rosmini afirma en el *Nuovo Saggio Sull'Origine delle Idee* (1ª edición, 1830), su primera gran obra de la madurez filosófica.

Siguiendo el modo de expresarse de los escolásticos²⁹, Rosmini parte de este hecho: nosotros pensamos el *ente* en universal. Pensamos porque tenemos *innata la idea del ente en universal*. La idea, en efecto, es el medio por el que se piensa algo. Si se piensa el ente, se supone que se tiene la idea del ente.

siamo esseri intelligenti: la *Sensazione* perchè essa pure è nota per se stessa a chi la sente in quanto siamo esseri sensibili...". La nota de Rosmini la tomamos de MANCINI, I., *Le origini dell'idea dell'esser nel giovane Rosmini*, en AA.VV. *Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto*, Verona, 1970, p. 397.

²⁷ "...*Veritatem abstractam semper nobiscum habemus, non tamen veritatem subsistentem*...

Veritas abstracta nota aequae omnibus semperque est...

Aliud igitur *ens absolutum* est, alia norma in qua *ens absolutum* suscipere possumus. Humanae namque rationi *ens absolutum* norma esse non potest, nisi quatenus in ipso aliqua abstracta qualitas videatur, quae menti nostrae veluti regulam se sistens, et ipsum absolutum ens et coetera entia nobis cognoscendi et diiudicandi faciat potestatem...

Aliud voluntas divina qua talis, aliud *prima et absoluta* norma qua voluntas divina summo obsequio nostro dignissima innotescit...

...Nobis enim haec norma inhaeret veluti *idea, ens rationis*; ut accidens denique subiecti sensibilis, quo tamen animal fit rationale.

...Aliud igitur est *idea recti* quae humanis mentibus insita est, aliud Deus qui eam illis inseruit..." (*Epistolario Filosofico*, e. c., p. 66).

²⁸ Hablando de Malebranche dirá: "Questa distinzione tra l'essere universale ideale, e l'essere sussistente è una verità conservata nel deposito delle cristiane tradizioni, che non si doveva ignorare da un tant'uomo nè trascurare" (*Nuevo Saggio Sull'Origine delle Idee*, Roma, 1934, nº 1035).

²⁹ "Objectum intellectus est *ens* et verum commune" (STO. TOMÁS, *S. Th.*, I, q.55, a.1). Cfr. ORESTANO, F., *Introduzione al Nuevo Saggio Sull'Origine delle Idee*, Roma, 1934, p. 33 y 62.

Pero ya en febrero de 1831 encontramos que Rosmini usa indistintamente las expresiones "ser" y "ente en universal"³⁰.

En la obra *Principios de la ciencia moral*, publicada en mayo de 1831, Rosmini en el texto habla de la *idea del ser* que es la luz de la razón humana; pero cuando cita a Alejandro de Ales para confirmar sus afirmaciones ("Illud quod est primum in prima operatione, est ENS; nihil enim potest concipi simplici intelligentia, nisi concipiatur ens; et hoc quia entitas se profundat infra omnes conceptus"), traduce y comenta la *idea del ente* que es lo primero que la mente conoce³¹.

Parece ser que fue Nicolás Tommaseo el primero que le pidió a Rosmini que le explicara el uso que hacía de la palabra "ente", y cómo la distinguía del "ser".

Rosmini, entonces, primeramente le responde diciéndole que usa la palabra "ente" para expresar tanto el ente subsistente (real), como el ente universal o posible (ideal). El ente en potencia se halla en la mente y es sinónimo de *idea de ente*: "por eso mismo es llamado... *ente* o *ser mental*". La idea del ente es llamada también *ente* o *ser inicial* por oposición al ente real (o extra-mental)³².

En 1832, después de leer el artículo "Ente y ser" en el *Diccionario de los Sinónimos*, le comenta a Tommaseo: *Ente* significa tanto lo que *tiene el ser* como el ser mismo o sea lo que el ente es. *Ser* significa simplemente *el ser*, solamente el acto que es el ser. Lo que *tiene* el ser pero no es el ser, es *contingente*; el *ser* mismo por el contrario es *necesario*. Por lo tanto, cuando se habla de los seres contingentes se debe decir los *entes*; si se habla de los seres necesarios se dice el *ser* y los *seres*. Después afirma que el *ser* es *inicial* o *completo* o bien *ideal* y *real*. Dios es el ser real³³.

Teniendo esto presente, no causa admiración ver que en la 2ª edición del *Nuovo Saggio* (1836) Rosmini comenzó a emplear la palabra "ser" donde se

³⁰ Cfr. Carta (11-2-1881) al conde Mellerio explicándole en *Nuevo Ensayo: Epistolario Filosófico*, e. c., p. 145.

³¹ Cfr. *Principi della scienza morale*, Bocca, Milano, 1941, p. 31-32.

³² "L'ente possibile, o in potenza, o mentale, o idea dell'ente (perchè è tutto il medesimo) lo chiamo anche l'ente o *l'essere iniziale*; perchè costituisce il principio dell'essere, la base, il disegno. L'ente reale e attuale è il complemento dell'essere o dell'ente iniziale" (*Epistolario Filosófico*, e. c., p. 155).

³³ "Eccovi il mio parere sulla differenza di questi due vocaboli. ENTE significa acconciamente tanto ciò che HA l'essere, come l'essere stesso, e per dirlo con un pleonasma ciò che E *l'essere*. All'incontro Essere non significa che semplicemente *l'essere*, ciò che è l'essere, puramente l'atto. Ora tutto ciò che HA l'essere e non è l'essere steso, è *contingente*; là dove L'ESSERE stesso è necessario. Perciò più propriamente, a mio parere, si dice *gli enti*, quando si parla di esseri contingenti; e l'essere e gli *esseri* quando si parla di esseri necessari.

"*L'essere necessario*, che è quanto dire semplicemente *l'essere*, è duplice: *iniziale e completo*; ovvero: *ideale e reale*. *L'essere ideale* è l'idea dell'essere; e quindi mi pare che cogliete bene diciendo que a questa idea meglio conviene il vocabolo *essere*, che non sia il vocabolo *ente*: essendo quel principio più proprio. *L'essere reale* è Dio; e quindi, per la ragione detta, anche a Dio parmi meglio adatto il vocabolo *essere*, che non l'altro di *ente*" (*Epistolario Filosófico*, e. c., p. 201).

hallaba "ente". En la 5ª edición del *Nuovo Saggio* (1851-52) completó esta corrección escribiendo además "entes" donde se hallaba "seres"³⁴.

8.— Pero dejando ya la cuestión terminológica, veamos cómo entiende Rosmini la relación ser-ente en este período de su madurez filosófica.

Las explicaciones de Rosmini en este período parten del punto de vista gnoseológico. El "ser en un modo universal" es el objeto de la mente humana. Entiéndase bien: el ser en modo universal es el objeto por el cual la mente es mente; es la *forma o luz de la razón*.

Ahora bien, el ser en universal es conocido por medio de la *idea* del ser³⁵, o sea, por medio del ser en cuanto es iluminante o idea (ser ideal). Esta idea del ser *no es un concepto*, no es el fruto de una operación de la mente humana ya constituida: esta idea es *innata*, es la posibilidad mínima para que la mente sea mente y pueda conocer otras cosas³⁶.

En una palabra, el *ser* es un hecho simplísimo y obvio que aparece necesariamente toda vez que pensamos un *ente*. El hombre no puede pensar ningún ente sin la *idea del ser o de existencia* (para Rosmini "ser" y "existencia" es lo mismo, pero no se debe confundir "existencia" con "existencia *real*", o subsistencia)³⁷. Por eso la *idea del ser* es el fundamento de la *idea del ente*, pero una no es la otra³⁸.

El camino, pues, gnoseológico para llegar a descubrir el ser es el análisis abstractivo que parte de los entes y llega al ser como a la última posibilidad del pensamiento y como al fundamento ontológico del mismo. Pero téngase presente que pensar el ser a través del análisis del ente no es, para Rosmini, crear el ser, sino que es verlo, descubrirlo con ocasión del ente: el ser no tiene lugar, no está aquí o allá, no es ningún ente ni concepto, pero la mente lo conoce pues es connatural a ella.

³⁴ Cfr. la *Introduzione* de ORESTANO, F., e. c., p. 33-36.

³⁵ "Pensar l'essere in un modo universale, equivale a dire «aver l'idea dell'essere in universale», o almeno quello suppone questo, non potendosi pensare l'essere senz'averne l'idea" (*Nuovo Saggio*, e. c., nº 400).

³⁶ "Supponendo che ella ignori che cosa sia essere, la sua cognizione è annullata, è spenta la mente stessa" (ROSMINI, A., *Opuscoli Morali*, Cedam, Padova, 1965, vol. II, p. 427). "Se col togliersi all'anima l'idea del l'essere ella rimane priva dell'intelligenza, e coll'accordarsi questa idea ella diventa essere intelligente, dunque può dirsi che questa idea costituisce lo stesso lume della ragione" (ROSMINI, A., *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*, Signorelli, Milano, 1966, p. 62).

³⁷ "L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere.

"E veramente non v'ha cognizione, nè pensiero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere.

"L'esistenza è di tutte le qualità comuni delle cose la comunissima ed universalissima" (*Nuovo Saggio*, e. c., nº 412).

"L'esistenza assoluta non può essere esistenza esclusiva d'un principio, che non sia l'essere: essa è puramente esistenza: tale è appunto quella dell'essere, perchè esistenza ed essere è il medesimo, ossia l'essere è esistenza con tutto ciò che le è essenziale e concomitante: l'esistenza è un astratto dell'essere" (*Teosofia*, Roma, 1938, vol. III, p. 229).

³⁸ "Se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, si le proprie, che le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, *l'essere*; allora, no vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente" (*Nuovo Saggio*, e. c., nº 412).

La idea del ser es universalísima: se aplica a todo lo que es (entes) sin agotarse ni individualizarse en nada. La idea del ser permanece indeterminada en sí misma, en su cognoscibilidad: si bien al hacer conocer iluminando los entes es como si se determinara (sin agotarse en nada conocido) por medio de los datos de los sentidos. Conocer algo, es iluminarlo en lo que es (en sus determinaciones) dándole el sentido del ser o de la existencia, por lo que de ese algo se puede decir: "es". El "es" es la expresión propia del conocimiento, es lo que constituye la percepción intelectual. La *percepción intelectual*, en efecto, es la operación primera de la mente humana ya constituida. La percepción intelectual es una operación compleja por la que se "entifica" lo sensible, lo otro del ser: no se crea la sensibilidad, la realidad sensible, pero sí se la conoce como participante del ser³⁹.

La mente humana no crea el significado de las cosas: una mesa es distinta de una rosa porque tienen determinaciones distintas que afectan nuestros sentidos. Sin embargo, tanto la mesa como la rosa "son", tienen en la mente humana el sentido (el significado) del ser, porque el sentido del ser se lo otorga ella que posee la idea innata del ser. Una rosa puede ser *real* (extra-mental), pero no por esto tiene en sí misma el *sentido del ser*: el significado o sentido del ser yace siempre en las mentes. El ser habita y se manifiesta en la casa del hombre⁴⁰, aunque el ser es mucho más de lo que se manifiesta en la mente. El hombre no aferra el ser porque él lo produce de la nada con una abstracción de la razón reduciéndolo a concepto. La razón sólo conoce *entes*. El ser se manifiesta en la raíz misma del hombre que con su *inteligencia* lo intuye y se constituye hombre⁴¹. El ser de Rosmini no es un concepto fruto de una abstracción humana, sino que es el fundamento, la forma iluminante y constituyente de la persona humana misma.

³⁹ "E veramente, vedemo già, la percezione intelletiva comporsi di tre parti cioè 1º *sensazione*, nella quale le qualità sensibili particolari, rimosso da esse il predicato di qualità, e ogni altra nozione astratta, sono termini de'nostri sensori: e queste qualità sensibili fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero: 2º *idea di esistenza (essere) in universale*; che concepire un corpo come esistente; è un classificarlo tra le cose esistenti; e il far ciò presuppone l'idea di esistenza in universale, che forma la classe (per così dire) di ciò che esiste: 3º *rapporto tra la sensazione e l'idea di esistenza*, o sia *giudizio*, nel quale s'attribuisce l'esistenza, conosciuta nell'idea (predicato) alla *forza agente* nelle sensazioni... Quegli medesimo che riceve le sensazioni è quegli ancora che vede l'ente in esse; ed ha l'energia, tornando sopra di sè, di riguardare ciò che patisce sentendo, in relazione coll'agente di cui pronuncia l'esistenza. Così egli vide la cosa in sè, *oggettivamente*" (*Nuovo Saggio*, e. c., nº 455).

"Lo spirito intelligente non conosce dunque se non mediante l'idea dell'essere, che in sè possiede; e conoscere non è che concepire una *determinazione dell'essere* possibile o comune, determinazione che lo rende un *ente proprio*" (*Ibidem*, nº 537).

⁴⁰ La mente ve las sensaciones (producidas por los estímulos sensibles) por medio de la idea del ser: así los estímulos de las sensaciones son conocidos como *entes*. Sólo entonces los estímulos, las cosas, son conocidos como existentes (y no sólo como sentidos, como una mutación de mi sensibilidad); sólo entonces son conocidos objetivamente, verdaderamente, como son: "La mente è conscia di *vedere*, e in nessun modo di *produrre* ciò che vede" (*Nuovo Saggio*, e. c., nº 466).

⁴¹ "Abbiamo definito l'*intelletto* la facoltà di veder l'*esser* indeterminato.

La *ragione* poi, la facoltà di ragionare, e però primeramente d'applicar l'essere alle sensazioni, di veder l'ente determinato ad un *modo* dalle sensazioni offerto, d'unire la *forma* alla *materia* delle cognizioni" (*Nuovo Saggio*, e. c., nº 481).

III

EL "SER" Y EL "ENTE" EN LA TEOSOFIA

9. — La *Teosofía* es la obra en que culmina todo el pensamiento de Rosmini.

Por *Teosofía* entendía la *doctrina del ser supremo*. Si en las obras anteriores expuso cómo es el ser cognoscible en cuanto *idea del ser*, en la *Teosofía* nos hace contemplar que el ser no se agota en la inteligibilidad.

10. — El ser es indefinible: está más allá de todo género y especie. El ser es conocido por sí mismo, por su solo estar presente a la mente⁴². La mente intuye (no percibe) la idea del ser: la mente termina en el ser que la informa iluminando. A partir de este dato se puede describir lo que es el ser: "*El ser es el acto de todo ente y de toda entidad*"⁴³.

Esta descripción se aplica primeramente al ser en cuanto está presente a la intuición fundante de la mente humana. Como constituyente de la mente el *ser* de la intuición está antes de que el hombre afirme o niegue algo, antes de conocer cualquier relación con él. Pero si al ser la mente lo considera en relación con cualquier posible determinación surge entonces el concepto de *ser virtual*⁴⁴.

Decir que el ser es *acto* es decir que encierra en sí el concepto de *inicio* de todo ente o entidad: tenemos así, entonces, el *ser inicial*⁴⁵.

El ser es *acto* en su razón plena de acto; es acto primero a todo acto; es ser inicio de toda cosa hasta el punto que no sólo nada puede ser realmente, sino que nada se puede siquiera concebir si no se lo concibe como acto del ser⁴⁶.

El acto primero, prescindiendo de todo ente, es el *ser inicial*. Mientras que el acto primero considerado *en el ente* es el *sujeto*: lo que en el ente se encuentra como primero. El acto primero propio de cada ente es diverso en

⁴² "Ora, essendo dimostrato che questo lume della ragione non è altro che la stessa idea dell'essere in universale, conseguita che, secondo la testimonianza del senso comune, questa idea è naturale all'uomo e propria della sua natura, e perciò non è un'idea formata od acquisita, ma innata, cioè inserta in lui da natura, resa presente al suo spirito dallo stesso Creatore che lo ha formato. Infatti, l'essere conviene che sia noto per se stesso, o niuna altra cosa si trova che lo rende noto; che anzi, qualunque altra cosa si renda nota per lui, perocchè ogni cosa essendo essere, se non si conosce che cosa è essere, non si conosce nessuna cosa" (*Breve schizzo dei sistemi*, e. c., p. 455).

⁴³ "*L'essere* è l'atto d'ogni ente e d'ogni entità" (*Teosofia*, Ediz. Naz., vol. I, nº 211). "Riserviamo alla parola *entità* un significato più universale di essere e di ente, come appare dalla data definizione: «quell'oggetto, qualunque sia, che dal pensiero è riguardato come uno.»" (*Ibidem*, nº 224).

⁴⁴ *Teosofia*, e. c., vol. I, nº 213.

⁴⁵ *Ibidem*, nº 284.

⁴⁶ "L'atto che possiede la piena ragione di atto è l'atto primo..."

L'atto che possiede questa ragione è quello dell'essere, che è primo: senza esso non ce n'ha alcun altro, ed esso da niun altro è mutuato.

Cualunque cosa dunque si concepisca, si dee concepire come atto di essere, altramente non si concepirebbe, perchè il secondo no si può concepire senza il primo" (*Teosofia*, o. c., vol. IV, nº 1226).

cada ente como son diversos los sujetos de diversos entes. Pero el acto primero propio de cada ente no es el *acto primero universal* separado o abstraído los entes: este acto primero universal es el *ser inicial*. El ser inicial, además, no es Dios (ser subsistente en forma subjetiva) ⁴⁷.

El ser (inicial) no es *ni Dios ni un concepto creado* por obra de la abstracción humana. El ser (inicial) es una pertenencia de Dios, un abstracto en la mente divina —si así nos podemos expresar— y que en ella tiene su consistencia ⁴⁸.

La esencia del acto es *ser*. Si el ser es el acto limitado a todo ente y a toda entidad, esta limitación no viene al acto a partir del ser. El ser por sí solo excluye toda limitación ⁴⁹.

11. — Pero adviértase que estas son denominaciones que la mente humana le pone al ser cuando ella comienza a considerarlo con distintas relaciones. En verdad, el *ser, objeto de la intuición*, sólo ilumina la mente y la mente con el solo intuirlo “ni siquiera puede darle un nombre al ser que intuye” ⁵⁰. Las denominaciones de “ser”, “idea de ser”, “ser virtual”, etc., son obra de la reflexión humana ⁵¹.

12. — También por obra de la reflexión, el hombre, a partir de la consideración del *ser*, como *idea del ser* (o sea, del ser como luz que ilumina la mente humana y por la cual ésta conoce) advierte que *el ser no se agota en ser idea o inteligibilidad*.

En efecto, el ser, si es inteligible por sí mismo —desde sí mismo— lo debe ser primeramente para él mismo: o sea, el ser debe ser también una mente que se intuye. Es decir, que el ser, además de tener una forma o modalidad esencialmente ideal (*ser ideal* o *idea del ser*), debe tener también esencialmente una modalidad o forma real (*ser real*). Finalmente, el ser en su moda-

⁴⁷ “... Altro è il concetto della mente quando questa considera l'atto primo in se stesso, prescindendo da qualunque ente, il qual concetto altro non è che l'essere iniziale: ed altro è il concetto, quando ella considera l'atto primo nell'ente. L'atto primo nell'ente è il *subietto* stesso (...). L'atto primo dunque nell'ente è quanto dire l'atto primo proprio dell'ente...”

“L'essere iniziale, è l'atto primo universale e antecedente all'atto primo proprio, che è il subietto ed appartiene alla categoria della subiettività e non è l'essere, ma il reale (...). L'atto primo astratto è universale, e non proprio di alcun ente finito” (*Ibidem*).

⁴⁸ “Se però in questo subietto infinito (Dios), che è atto primo nell'ente infinito, si separa coll'astrazione teosofica il concetto di atto primo dal concetto di *subietto*, si ha bensì formato, l'atto primo astratto, che, come dicevamo, è l'essere iniziale” (*Ibidem*).

⁴⁹ “L'essenza dell'atto è *essere*, che solo esclude i limiti. Se dunque l'atto riceve anche de'limiti, questi non gli vengono dalla sua essenza, cioè dall'essere, ma dai termini finiti dell'essere, che appunto perchè finiti, sono diversi dall'essere (...). La differenza tra il concetto di *essere*, e il concetto di atto sta ultimamente in questo, che l'essere non può ricevere limiti, e quando si limita, con questo stesso perde il nome di *essere*; laddove il concetto di *atto* riceve nella nostra mente dei limiti, nè per questo cessiamo di chiamarlo atto” (*Teosofia*, e. c., vol. IV, n° 1264).

⁵⁰ *Teosofia*, e. c., vol. I, n° 217.

⁵¹ “Onde l'intuito propriamente termina semplicemente nell'essere; e solamente di poi, per una riflessione già svolta, l'uomo s'avvede che quell'essere è *ideale*, e contiene virtualmente l'altre forme” (*Ibidem*). Cfr. *Teosofia*, e. c., vol. IV, n° 1264.

lidad real se relaciona con la modalidad ideal esencialmente: esta relación esencial e inconfundible del ser es la modalidad o forma moral del ser (*ser moral*).

El ser, por lo tanto, según Rosmini, es *uno en su esencia pero trino en sus formas esenciales*⁵².

De más está decir que del ser en su forma real infinita y en su forma moral infinita no sabemos nada: sabemos que *debe* ser así, según nuestro razonamiento basado en la idea del ser; pero no sabemos *cómo* es.

El ser trasciende por mucho lo que conocemos del ser. Del ser sólo conocemos lo que él nos manifiesta: conocemos la *verdad* del ser en cuanto por sí mismo se hace conocido, y a través de ella, la verdad de los entes⁵³.

El *ser ideal* mismo que conocemos, esto es la *luz* de la razón (no la razón), es sólo una *pertenencia* del ser. La *idea del ser* o ser ideal es —lo repetimos— el fruto de una *abstracción hecha por Dios* —"abstracción teosófica"⁵⁴— sobre el ser mismo infinito real: el ser así abstraído es infundido a nuestra mente al crearla. El *ser* que el hombre intuye en la *idea del ser* no es, por lo tanto, *Dios* (Ser Real, subsistente, Persona)⁵⁵.

⁵² "Chiamiamo forme dell'essere «l'essere stesso, che, sebbene tutt'intero, è in modi diversi a lui essenziali» (*Teosofia*, e. c., I, n° 148). Cfr. "Sistema filosofico" en *Introduzione alla filosofia*, Roma, 1934, p. 164.

¿El ser tiene esencia? Para Rosmini la esencia es, desde el punto de vista ontológico, "lo que la cosa es", o sea, desde el punto de vista gnoseológico, "lo que se contiene en su idea" (no su idea). La "esencia del ser" es todo lo que se contiene en la idea del ser y por medio de ella se conoce: pero la idea del ser es sólo una forma del ser. Esta forma del ser ideal nos muestra que el ser debe ser además en una forma *real* y *moral*. Las tres formas inconfundibles del ser se incluyen, por lo tanto, en una única esencia del ser. Cfr. *Teosofia*, e. c., vol. I, n° 227 ss.

⁵³ "Appena che *l'essere* si considera nelle sue diverse relazioni, egli piglia altri nomi, che esprimono quelle relazioni nelle quali si riguarda. Se *l'essere* si riguarda come il fonte della cognizione intellettuale, prende il nome di verità" (*Nuovo Saggio*, o. c., n° 1451). "Il significato di quest'espressione: «l'essere è la verità», si dee tradurre: «l'essere intuito dalla mente è la verità in quanto la mente confronta ad esse le cose e vede che tutte partecipano di lui» (*Teosofia*, e. c., vol. III, n° 780). "La verità è ciò che è per se noto. Se dunque gli enti finiti nella loro relativa esistenza non possono essere esa stessi la verità, cioè non possono essere per se noti, conveniva che almeno *avessero* la verità, e per essa divenissero... noti a se" (*Ibidem*, n° 1033).

⁵⁴ Cfr. *Teosofia*, e. c., vol. IV, n° 1178 ss. "L'essere ha un'esistenza diversa davanti alla mente umana, e in Dio; più perfetta questa, dove è subietto sussistente, que quella, dov'è semplicemente oggetto. La natura comune dunque ci sfugge, perchè ella stessa ammette gradi di perfezione, che la fanno diversa da se" (*Ibidem*, n° 1181).

⁵⁵ "Trovato dunque, che *l'essere*, dell'intuito esiste in se (o sea, no es creado por la intuición humana, sino dado a ella) in Dio que è L'Essere assoluto, e che le proprietà trascendenti sono identiche in quello e in questo, riesce dimostrato che la visione dell'essere è una visione di qualche cosa di divino, ma non è Dio stesso; poichè a veder Dio è necessario veder tutto ciò que gli è essenziale: e la mente umana all'incontro non vede tutto ciò que gli è esenziale, com'è la sua sussistenza personale, ma vede solo qualche cosa que a lui appartiene" (*Teosofia. Ibidem*).

Tanto Dios como las creaturas "son", esto es, tienen el *ser inicial* en común. Pero, en Dios, el ser inicial tiene como término esencial el ser mismo que es *infinito*, mientras que en las creaturas el ser inicial termina en una forma *finita*. El *ser inicial* o la *existencia pura* se puede predicar *unívocamente* de Dios y de las creaturas; pero *los modos o formas del ser* en Dios y en las creaturas no son unívocos. "La differenza fra *l'essere* di Dio e quello delle creature riguarda il *modo* di essere e non *l'essere* puramente presso nella sua astratta

13. — El *ente* en la *Teosofía* viene descrito de dos maneras:

- a) El ente es un sujeto que tiene el ser.
- b) El ente es el ser con algún término suyo.

La primera descripción se refiere al ente especialmente *contingente*. Un concepto o idea es, por ejemplo, un ente, pues es sujeto de la capacidad de hacer conocer algo. De más está decir que hay *entes ideales* (conceptos), *reales* (sentimientos, cuerpos, etc.), *morales* (virtudes).

La segunda descripción se refiere especialmente al *ente necesario*. El ser, en efecto, puede tenerse a sí mismo como término suyo. En ese caso el ser es considerado con una relación de limitación pero esa limitación es él mismo: el ser es su sujeto antecedente y por este medio deja de ser considerado como puro acto, como ser indeterminado, para llamarse con propiedad *ente* ⁵⁶.

Adviértase que las dos descripciones del ente no son más que dos modos de pensar el ente: en la primera el ser es predicado; en la segunda, el ser es sujeto antecedente. La clasificación de *Ente absoluto* y *ente relativo* o finito es la primera clasificación de los entes; un ente es relativo cuando su limitación no está constituida por el ser mismo sino por lo otro del ser ⁵⁷.

14. — Finalmente cabe decir que, para Rosmini, el pensamiento metafísico (problema del ser) solo será válido si parte de un análisis del planteo gnoseológico (problema del conocer).

Lo que verdaderamente conocemos del ser es lo dado en la intuición fundante de la mente. El ser, pues, tiene primeramente una *relación esencial con la mente*, esencial para la mente humana (si bien el ser no se agota en esta relación). Si tenemos presente esta relación, entonces, estamos pensando al ser en un modo *dianoético*. Por el contrario, cuando pensamos que el ser puede existir sin ser pensado por mente alguna lo pensamos en un modo *anoético* ⁵⁸.

En fin somos conscientes de no haber presentado toda la complicitad del problema del *ser* y del *ente* en Rosmini. Creemos, sin embargo, que quizás hemos logrado sugerir la posibilidad de un estudio de más profundidad que indique si en efecto hubo, en los filósofos de occidente, un “olvido del ser” en favor del ente; o fue más bien Heidegger quien olvidó pensar en algunos filósofos de occidente...

WILLIAM R. DARÓS

universalità”. “L’idea di esistenza non determina punto i modi della esistenza stessa, ma è l’esistenza precisa da tutti i suoi modi” (Carta a A. Pestalozza en *Introduzione alla filosofia*, Roma, 1934, p. 362).

⁵⁵ “Poichè essere esprime puramente l’atto, pel quale l’ente è: laddove l’ente esprime il subietto avente quest’atto (*Teosofia*, e. c., vol. I, nº 218).

⁵⁶ *Ibidem*, nº 144 ss.

⁵⁷ *Teosofia*, e. c., vol. III, nº 777.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA IMPRECISION DEL NUMERO

La matemática goza de un doble atractivo: es tanto la ciencia del rigor, como la ciencia de la medida.

Por lo rigurosa, constituye un paradigma para la ciencia empírica, en cuanto principio de medición, representa el ideal de todo saber.

La razón material del rigor matemático es el número, y en él radica el valor simplificador de la medida. Sin embargo, el rigor matemático está muy lejos de encontrarse en la naturaleza del número, y la precisión del número tiene muy poco que ver con la precisión de las mediciones. Como todo tipo de rigor científico, el rigor matemático reside en el "logos" matemático, esto es, en los nexos de necesidad que constituyen lo específico de los juicios y los raciocinios matemáticos. La razón formal, esencial del rigor matemático, no está en el número sino en la necesidad.

Y es, precisamente en este punto, en donde se presenta el problema que pone en tela de juicio la naturaleza del rigor matemático. Porque la matemática versa sobre la cantidad y la cantidad es de suyo accidental, mutable y contingente. ¿Cómo es posible hablar de necesidad en función de un saber que versa sobre lo contingente?

La solución más próxima consiste en la consideración de la cantidad (de suyo contingente) no en cuanto contingente, sino en cuanto necesaria. Esta solución la utilizan todas las ciencias salvo la metafísica, que por su grado de necesidad no precisa de este recurso.

Traducido en un lenguaje más técnico, el problema consiste en encontrar un "logos", una "razón necesaria" que permita considerar lo contingente en cuanto necesario¹. Para la matemática el cometido es conseguir el "logos" de la cantidad.

Desentendiéndose del "porqué así" de la construcción de la matemática, lo relevante es que la transacción del "logos" de la cantidad se ha pagado con el precio del desarraigo ontológico del objeto matemático: para hacerse matemática, la cantidad debe olvidarse de que fue real; ella deja de inherir en lo existente para volcarse en el molde numérico. Porque el número no es el "lo-

¹ "Lo inteligible en cuanto inteligible, es necesario e incorruptible, las cosas necesarias son perfectamente cognoscibles por el entendimiento, mientras que las contingentes, como contingentes, no lo son sino deficientemente, y de éstas no tenemos ciencia sino opinión" (C. G. 1.2 c. 55). Algo es necesario en la medida en que está en acto, y contingente en la medida en que está en potencia.

gos" de la cantidad, pero sí es la plataforma que permite aplicarlo al ámbito de la necesidad.

La naturaleza impide descubrir en lo real el orden de lo necesario, que pudiera regir a la cantidad en cuanto cantidad. Pero el desarraigar a la cantidad de su materia —de su sustancia, de su sujeto de inhesión²— permite considerarla no en cuanto inherente sino sólo en cuanto mensurable, y permite establecer las leyes de la mensurabilidad pura. Estas leyes así conseguidas funcionan con la constante de la necesidad, alcanzan el "logos" porque al abandonar el sujeto de inhesión —del cual la cantidad no era sino un estado tributario y temporal— se desembarazan también de su lastre de contingencia.

Semejante solución no deja de constituir un logro cultural extraordinario, tanto porque se hace surgir la necesidad de donde parecería no haber podido hallarse, como porque como basamento de la ciencia —la ciencia consiste propiamente en la demostración científica, en la obtención de verdades científicas por medio de inferencias demostrativas— se coloca un artefacto, un producto del arte, un objeto construido por el hombre: el número.

En este momento de la historia, el hombre construye no sólo el andamiaje de la ciencia, sino su objeto, y, por lo mismo, su axiomática. Hegel se asoma al mundo en Samos, en el genio de Pitágoras. No extraña su entusiasmo: él quisiera reducirlo todo a ese "logos" tan humano —medio intuitivo y medio construido, mezcla de lo real y lo fantástico. Y se atreverá a decir, hace veinticinco siglos, que la razón, el "logos" de toda la realidad es el número— tamaña afirmación hace palidecer las conclusiones de Galileo y Descartes, que repiten la hazaña veintidós siglos después con ciertos elementos perfectivos originales.

Ya en el siglo trece se estudia el fenómeno de la "ciencia media": una ciencia materialmente empírica y formalmente deductiva, cuya razón de ser consiste en obtener el rigor de la necesidad gracias a la ciencia reguladora. En el orden natural³ no caben más ciencias deductivas que la matemática y la metafísica, y, por lo mismo, no caben más ciencias reguladoras. Resulta entonces que la matemática está llamada a formalizar a otras ciencias.

La naturaleza de la formalización de la ciencia reviste dos aspectos diversos que deben precisarse. Desde una primera perspectiva, se entiende por formalización la tensión de un saber hacia un mayor grado de necesidad. Esta puede consistir en una necesidad calcada de lo real, natural y absoluta, que es la necesidad metafísica. O puede consistir en una necesidad convencional, artificial, y relativa (porque no rige ontológicamente, sino sólo en su orden) pero tan contundente como la primera.

La segunda perspectiva ofrece el panorama de la tensión del saber hacia un modo más fácil de manejo para quien lo aprende.

En ambos casos la formalización aspira a la seguridad, aunque se trata de una seguridad objetiva en la formalización de la necesidad, puesto que en ella, la ciencia empírica busca la seguridad que le ofrece la ciencia superior. Mientras que en la formalización por el manejo, se persigue una seguridad subjetiva, que ambiciona quien no poseyendo el hábito científico apetece aprender la ciencia: facilitar el manejo de un saber, es hacerlo asequible para muchos.

Mientras más formal es una ciencia, es tanto más difícil y más surcada por el riesgo. Mientras más formalizada está una ciencia resulta más fácil y segura.

² La cantidad existe con materia, pero se considera (matemáticamente) sin materia.

³ Prescindiendo de los saberes revelados.

Descartes aspira a la seguridad de la formalización en toda su amplitud. Considera al proceso deductivo⁴ como la vía universal del saber y pretende, con el refinamiento del método, poner la ciencia al alcance de todos los entendimientos. Parecería que por el mismo golpe con el que aniquila los hábitos, impostara sus bienes —seguridad y facilidad— por una vía automática y más económica, en el sucedáneo del método.

Al mismo tiempo amplía el ámbito de la matemática mediante el postulado de la identificación del mundo físico con la extensión; y paralelamente restringe el objeto de la metafísica hasta reducirla al estudio de los seres espirituales —el alma, la libertad, Dios— iniciando así la tradición de las ontologías regionales y de la matematización universal.

En sentido estricto Descartes no inaugura una ciencia media⁵, sino que transforma —y no con una transformación metódica, sino radical— el ámbito de la física y de la metafísica en ámbito de la matemática.

Ciertamente no había necesidad de semejante exceso, y esto por varias razones:

1. Porque el elemento de necesidad, del cual recoge su rigor el saber científico, no radica en la naturaleza del signo que se maneja (el número para la matemática), el cual es producto de la conceptualización, sino en el carácter necesario "a priori" de sus juicios, y en el carácter necesario "deductivo" de sus raciocinios.

2. Porque la naturaleza de la extensión no es más patente que la de otras propiedades accidentales, sino en cuanto mensurable, y la medida plantea serios problemas de precisión.

3. Porque a la precisión funcional del número va aneja su imprecisión real, puesto que se trata de un sucedáneo, de un artefacto y de un ser de razón.

4. Porque el papel fundamental de la causalidad necesaria en la ciencia queda reducido al de la sola causalidad formal del objeto en cuanto sucedáneo.

Afortunadamente los esfuerzos cartesianos no han sido los únicos en relación con la aspiración para un grado más alto de certeza en aras de la necesidad. Una ciencia media auténticamente tal alcanza este fortalecimiento sin los yerros antes enumerados. Y es justo confesar que la aspiración cartesiana dio lugar también, indirectamente, a construcciones de este tipo.

No obstante, en el campo de las ciencias, el espejismo del rigor numérico sigue ejerciendo su tiranía. Y no deja de ser indicativo que los espíritus deductivos terminen en la telaraña de la deducción numérica. Sucede, porque en el mundo del número, la precisión funcional de las leyes causales —por su alto grado de convencionalismo— ofrece la máxima seguridad en la necesidad causal, desde luego al costo del abandono de lo real.

Cabe recordar que la dignidad de una ciencia depende de su objeto y de su certeza. Por parte del objeto es necesario considerar su grado de abstracción formal, su grado de radicalidad causal y su grado de perfección ontológica. A propósito de este tercer elemento se sitúa la disparidad jerárquica entre una ciencia que trata de lo real y otra que versa sobre lo irreal: sobre el ser de razón. Con relación a la certeza, la dignidad de una ciencia depende de

⁴ La necesidad del raciocinio deductivo descansa en el logos de la inferencia cuyo núcleo de firmeza lo constituye el término medio, que es universal.

⁵ Las ciencias físico-matemáticas, como ciencias medias, permanecen siendo materialmente físicas aunque se hagan formalmente matemáticas.

su alejamiento del raciocinio inductivo y de los juicios a posteriori, o, lo que es lo mismo, de su grado de necesidad causal.

No toda ciencia puede ser formalizada por la matemática; y esto por dos razones: la primera se debe a la naturaleza misma de la ciencia en cuestión y la segunda al tipo de perfeccionamiento que de la formalización pueda seguirse para esa ciencia.

Con respecto al primer punto, el objeto de la ciencia formalizada debe coincidir en sus aspiraciones con el resultado de la ciencia formalizante. En este momento se toca el ámbito de la segunda razón: porque el resultado de la ciencia media formalizada por la matemática, si bien constituye un objeto más ágil y riguroso, no obstante implica el desarraigo de lo real. Puestos ambos aspectos en la balanza resulta que la pérdida del peso ontológico no pueda ser, para una ciencia que aspire a lo real, compensada por la ganancia en agilidad y en rigor. Sobre todo porque la formalización en función de la metafísica ofrece ambas ventajas y no impone ningún sacrificio. Pero debe subrayarse que algunas ciencias, por su naturaleza misma, no aspiran a serlo de lo real, sino que operan —aun antes de la formalización matemática— con sucedáneos de las esencias reales, y, con un considerable alejamiento de lo ontológico: para ellas la formalización matemática no puede sino ofrecer ventajas.

Algunos saberes cuya condición científica está en entredicho, pretenden alcanzarla, ya no a través de la formalización matemática —que les resultaría imposible, puesto que sólo cabe en una ciencia media— sino por la espúrea transposición del número a su ámbito. Semejante procedimiento no hace más que realzar una actitud acomplejada a la que acompaña la esterilidad propia de tan híbrida yuxtaposición.

A pesar de todo la ambición ha llegado más lejos: también la técnica quiere vestirse de cifras.

De una manera espontánea el número pasa a formar parte de la estructura de ciertas técnicas; con pleno derecho, de las tecnologías de las matemáticas, que consisten en reducir a lo contingente las conclusiones aprendidas —y aprehendidas— de esta ciencia. Es el caso de la contabilidad y de la actuaria de un modo directo, y, con ciertas restricciones, de la ingeniería, la economía, etc. Estas artes están proporcionalmente constituidas por el número, y marcadas con la herencia del desarraigo ontológico.

En otras muchas de sus especies —copiosísimas— la técnica no tiene por qué padecer tal desarraigo, porque no tiene ninguna necesidad de tejerse con el hilo numérico.

Cabe una tercera especie de técnica, una técnica mixta, que conjuga la tecnología de signo matemático con otra tecnología —de signo físico o biológico, etc.— o con otra técnica o con ambas. Se trata, probablemente, de un caso que reviste especial importancia; el discernimiento del técnico resulta primordial, para no alienar, en el número, aquellos elementos que se muevan en la frescura de la conexión con la existencia. Tal es el lugar de la administración, de la gerencia, de la política, del arte castrense, de la comunicación masiva...

El arte, todo —incluyendo en él la tecnología, la técnica y la calopoesía— incluye en sí espacios vacíos que deben ser llenados por la prudencia (prudencia imperfecta), en proporciones desiguales, según las especies de arte.

En la medida en que una especie determinada de arte exija una participación más elevada de prudencia, debe cuidar que —si se trata de un arte mixto— sus elementos tecnológicos en los que imperen las cifras, permanezcan marginados para no contaminar con su signo de irrealdad los elementos de frescura de la actividad práctica. El conocimiento práctico no debe regirse por la

ciencia.⁶ No debe aspirar a lo necesario lo que es contingente: no podría hacerlo. El conocimiento práctico se vierte sobre lo operable y lo operable es lo contingente. Así como no puede el hombre modificar lo que es objeto de la ciencia —lo necesario— tampoco la necesidad tiene lugar en la modificación de lo contingente, si no es a título de principio rector remoto. Lo contingente sólo puede ser inmediatamente regido por los hábitos artísticos y prudenciales.

Desde esta perspectiva, los atractivos del número se desdibujan: la necesidad no es, ni mucho menos, un ideal para el orden práctico, ni por lo tanto el rigor —su fenómeno concomitante—. La medida mantiene su importancia en función de que lo operable sean realidades extensas, y en cuanto extensas, pero en esta situación el resultado de la medida —el número— permanece sujeto a la extensión y no se hace expresivo independientemente de ella. El número en el arte es irreflexivo, es incapaz de convertirse en signo del signo del signo, permanece, por el contrario con una enorme carga de intuición.

Desafortunadamente, aquí también, como en la ciencia, cabe la idolatría del número. Este desorden tiene lugar en la tensión de la tecnología de signo matemático por extender su dominio al ámbito de la técnica, del oficio y de la praxis.

Está también en la inseguridad del conocimiento práctico, la explicación del matematicismo técnico. Parecería como si el bien del artefacto o el tino de la operación dependiesen de la seguridad de lo medido. El conocimiento práctico no descansa en un concepto —y menos en un concepto contable—, sino en una idea y en una idea germinal de algo que va a realizarse en y sólo en cuanto que no está ya realizado, y que, por lo mismo no puede estar medido.

El papel que la medida desempeña en la acción práctica, es el de sedimento de experiencia, sedimento que habrá de ser olvidado y transformado con una diligencia proporcionada al grado de originalidad y vitalidad al que se aspire en la acción práctica.

Cuantas veces el número representa un efecto dado, remite a su causa. Causa no ya del número, sino del fenómeno real expresado en cifras.

La expresión numérica de un efecto determinado no es más que la versión conceptual de una medición —a veces de una cantidad discreta o de un continuo, casi siempre—, la reducción de una realidad a uno de sus aspectos: universal y unívoco, y la extracción de lo concreto a lo abstracto colectivo.

La traducción de lo real a lo numérico resulta fácil: se trata de encontrar un molde simplificador de lo complejo. Pero el paso inverso no es tan simple. Sucede así que una vez traducida en números, la realidad se encuentra en un callejón sin salida. En tal contexto no cabe sino la coherencia de la legislación convencional, del mundo de las cifras. Sin embargo es difícilísimo resignarse a ello. El espíritu pide, constantemente —también en el arte— explicaciones en términos de ser y no sólo de comportamiento abstracto.

Convertir una realidad en su expresión numérica es desrealizarla. Reducirla a un universal unívoco es empobrecerla. Igualarla a un abstracto colectivo es impedir su subsistencia. Todo ello indica que el número es impreciso tanto como versión de la realidad, cuanto como expresión de la cantidad continua, cuya medición es imprecisa en cuanto tal.

Pero por esto —curiosamente— es por lo que el número alcanza una precisión funcional. Porque las leyes del número no son leyes de lo físico natural, sino de lo construido, es por lo que funciona con extrema exactitud.

⁶ Cf. CARLOS LLANO, "El Racionalismo en la dirección de la Empresa", *Rev. Istmo*, § 73, p. 7.

Sin embargo el número además lleva en su seno el impedimento radical para constituirse como meollo del universo: su carácter unívoco. Lo perfectamente unívoco reduce su extensión al uno y se hace hermético a riesgo de reducir al ser a lo indistinto.

Por último, lejos de poderse considerar el número como una expresión concreta, reviste un carácter abstracto, con un tipo de abstracción que es clasificación artificial y que funciona para un conjunto en cuanto especie, pero no para los individuos que lo constituyen.

MARÍA DE LA LUZ GARCÍA ALONSO
México

BIBLIOGRAFIA

JOHANN GEORG HAMANN, *Scritti cristiani*, traduzione, introduzione e commento di Angelo Pupi, vol. I, Zanichelli editore, Bologna, 1975.

El Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate ha tenido la feliz iniciativa de publicar una serie titulada *Collana di Filosofi Moderni*, bajo la dirección de Luigi Pareyson. Esta serie se ha propuesto poner al lector italiano en contacto directo con obras de capital importancia en la formación y el desarrollo del pensamiento moderno, pero que son poco o mal conocidas debido a su escasa circulación en la cultura corriente. Paralelamente, se trata de aportar una contribución fundamental a la indispensable tarea de renovar y actualizar la interpretación del pensamiento moderno, teniendo en cuenta que una historiografía filosófica aún no revisada ni sometida a crítica ha distorsionado muchas veces la presentación de dicho pensamiento, ya sea por haber descuidado el estudio de obras realmente significativas, o por haberlas interpretado a partir de lugares comunes más o menos arraigados. De allí la importancia que tendrá en cada volumen la introducción, confiada siempre a un especialista de reconocida competencia, y que se propone presentar un amplio y detallado estudio de cada obra y de cada autor, prestando particular atención a las diversas interpretaciones de que han sido objeto.

Además de las características señaladas, dos rasgos marcan la originalidad de la presente colección respecto de otras obras similares. En primer lugar, el interés especial por la filosofía italiana, puesta de manifiesto en la publicación de textos importantes y poco accesibles, como la *Theologia Platonica* de Marsilio Ficino y la *Metaphysica* de Campanella. En segundo lugar, la atención de que serán objeto obras que, si bien se refieren a problemas particulares y concretos (como los de índole política, religiosa, lógica, científica o estética), muestran la génesis viva y la inspiración profunda del pensamiento de un autor. Entre éstas habría que mencionar los escritos de Leibniz sobre lógica, la filosofía de la historia de Fichte y la filosofía de la religión de Hegel.

El enfoque y la novedad de la colección han encontrado una nueva expresión concreta en la publicación de los *Escritos cristianos* de Johann Georg Hamann, un autor apenas conocido fuera de ciertos círculos especializados, y que sin embargo ha ejercido una decisiva influencia, tanto en la formación del pensamiento romántico, como en la filosofía y la teología del siglo XIX. Hasta tal punto, que los intentos de interpretar su obra, prolongados a través de un siglo y medio, han producido "el organismo viviente y operante de una Hamann-

Forschung, del que tenemos una imagen precisa en el volumen homónimo, publicado en 1956 por Karlfried Gründer y Lothar Schreiner" (pág. VII).

J. G. Hamann, apodado el "Mago del Norte" por sus tendencias pietistas, místicas y antirracionalistas, ha producido una obra heterogénea y oscura, por momentos casi cabalística. Nacido en Königsberg en 1730, fue discípulo y amigo de Kant, aunque más tarde se convirtió en uno de sus críticos más severos. Todos sus escritos, como lo señala A. Pupi en la advertencia preliminar, son "instancias de un diálogo que difícilmente puede escapar a la ininteligibilidad y al equívoco, si se los separa del contexto contingente de la historia personal".

Este tomo primero de sus *Escritos cristianos* incluye las anotaciones realizadas por Hamann en Londres, después de la profunda crisis espiritual que lo llevó a un nuevo encuentro con la Biblia. Nada mejor que citar un pasaje de su autobiografía para descubrir la intensidad de la crisis y la particular situación de la que surgieron tales apuntes: "Entonces me propuse releer la Biblia con más atención, con más orden y con más hambre, y poner por escrito lo que se me fuera ocurriendo durante la lectura... Cuanto más avanzaba, tanto más nuevo me parecía todo, tanto más divinos encontraba su contenido y su eficacia. Me olvidé de todos mis libros, me avergoncé de haberlos parangonado con el Libro de Dios, de haberlos puesto al lado de él, de haber preferido incluso otros libros antes que él. Encontré la unidad del querer divino en la Redención de Jesucristo, encontré que cada historia, todos los milagros, todos los mandamientos y las obras de Dios confluían hacia este punto central: llevar el alma del hombre de la esclavitud, de la servidumbre, de la ceguera, de la estupidez y de la muerte del pecado, a la máxima felicidad, a la suma beatitud y a la aceptación de bienes tan grandes que debemos admirarnos de ellos más que de nuestra indignidad o de la posibilidad de hacernos dignos de ellos, siempre que se nos ofrecen. Reconocí en la historia del pueblo hebreo mi propio delito, leí en ella el curso de mi propia vida y agradecí a Dios por su longanimidad hacia ese su pueblo, ya que nada fuera de semejante ejemplo podía suscitar en mí una esperanza igual... El espíritu de Dios fue avanzando paulatinamente, no obstante mi debilidad, no obstante la prolongada oposición que hasta ese momento había manifestado contra su testimonio y su acción, y me fue revelando cada vez más el misterio del amor divino y el beneficio de la fe en nuestro generoso y único salvador... Continué con la lectura de la palabra divina entre los suspiros que eran presentados a Dios por un intérprete muy querido de El y gocé de la misma asistencia bajo la cual aquella palabra había sido escrita...".

La lectura de estos textos de Hamann, pulcramente traducidos y muy bien seleccionados por A. Pupi, presenta un interés particular, porque nos ofrece la *otra cara* del Siglo de las Luces. En pleno siglo XVIII, cuando el Iluminismo se abría camino a través de la obra de Kant, Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Locke y la Enciclopedia, seguía pujante una corriente mística, abierta al misterio, más atenta a la fuerza del símbolo que a la nitidez de la idea clara y distinta, y, por eso mismo, heredera del misticismo germano y del *pathos* religioso de Lutero. En esta encrucijada de corrientes antagónicas se sitúa y alcanza su pleno sentido el pensamiento y la obra del Mago del Norte.

Desde este punto de vista, la publicación de los *Escritos cristianos* de Hamann constituye un notable aporte al intento de renovar y actualizar la interpretación del pensamiento moderno, que es uno de los objetivos fundamentales que se han fijado los editores de esta *Collana di Filosofi Moderni*.

Dizionario dei Filosofi, Ed. Sansoni, Firenze, 1976, 1301 pp., a dos columnas.

En distintos números de *SAPIENTIA* (1957, p. 304; 1958, p. 142, y 1964, p. 154); hemos dado cuenta de la extraordinaria obra *Enciclopedia Filosofica Italiana*, en seis gruesos volúmenes, a dos columnas, que constituyen, sin duda alguna, el más completo y el mejor logrado Diccionario de Filosofía, tanto en lo referente a la exposición doctrinaria de los principales temas de la filosofía, como de los representantes de la misma, a través de la historia. Se trata de una obra de elevado nivel, llevada a cabo por un conjunto de especialistas en Filosofía e Historia de la Filosofía, de primera línea, de Italia, bajo la dirección del gran organizador que es el Padre Carlo Giacon.

La benemérita editorial Sansoni que publicó las dos ediciones de la *Enciclopedia*, da a luz hoy este *Dizionario dei Filosofi*, en un voluminoso tomo al que muy pronto seguirá un nuevo tomo semejante: el *Dizionario de Filosofia*. Estas obras quieren tomar lo esencial de la *Enciclopedia*, tanto en lo que hace a los filósofos como a los puntos doctrinales.

Mientras la *Enciclopedia* se presenta como un instrumento de investigación, con todas las referencias biográficas, doctrinales y bibliográficas, el presente *Dizionario dei Filosofi* — y el *Dizionario de Filosofia*, de pronta aparición— aspiran a ser más bien un medio de información, sólida y profunda sin ninguna duda, pero sin la profusión de datos de la *Enciclopedia*. Por eso, se han suprimido los nombres de quienes, si bien sus escritos inciden de algún modo en la Filosofía, son, en todo caso, especialistas de otras disciplinas, como el derecho, la psicología, la sociología, la poesía, etc.

Cuando se trata de filósofos contemporáneos o de muerte reciente, el *Dizionario* pone su pensamiento central, desde el cual se desarrolla toda su concepción. En esta exposición doctrinal se hace referencia a las principales obras del filósofo, articuladas en el desenvolvimiento lógico del autor. Sólo de los grandes filósofos clásicos se ha conservado la amplia exposición doctrinaria, dividida en los distintos sectores de la Filosofía, tal como en la *Enciclopedia*.

Para reducir a lo esencial la *Enciclopedia*, el *Dizionario dei Filosofi*, además de los autores que sólo son marginalmente filósofos, ha suprimido las bibliografías, que se incluían al final de cada nombre. En cambio, el *Dizionario dei Filosofi*, ha tenido en cuenta la bibliografía posterior a 1966, año de la segunda edición de la *Enciclopedia*, y que, por ende, no pudo ser tenida en cuenta por ésta.

En lo referente a los filósofos que viven o que han muerto después de 1966, se han incluido sus obras principales posteriores a esa fecha. Y en cuanto a los filósofos clásicos, cuyo pensamiento está ampliamente expuesto, como lo estaba en la misma *Enciclopedia*, si bien no se reedita la antigua bibliografía acerca de los mismos, se incluyen, en cambio, las obras acerca de ellos, publicadas después de 1966. En este sentido, si bien el *Dizionario* quiere simplificar y resumir la *Enciclopedia*, para convertirse en un instrumento de información, de más fácil manejo, a la vez complementa en todo lo atinente a la bibliografía posterior a 1966.

Todo lo que dijimos a propósito de la *Enciclopedia* —salvadas las diferencias esenciales indicadas— vale proporcionalmente para el *Dizionario*. Si aquélla es una obra insustituible de consulta, éste es una obra insustituible de información, bien que de información nada superficial, sino bien seleccionada, orgánica y tomada desde la concepción fundamental de cada autor.

Como en la *Enciclopedia*, al final del *Dizionario*, se incluye una lista de los autores del "Novecento", es decir, de los filósofos contemporáneos, organizada por países y, dentro de cada uno de ellos, según los diversos sectores de la Filosofía. No se entiende bien por qué faltan en la *Enciclopedia* algunos nombres, incluidos en el *Dizionario*.

Difícilmente se podría lograr un *Diccionario Filosófico* más completo en los autores y en la doctrina, mejor presentado, más impecablemente impreso —con diferentes tipos de letras y rigurosas siglas— y de más fácil manejo que este *Dizionario dei Filosofi*.

OCTAVIO N. DERISI

JOSE JULIAN PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Ediciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, 1974, 298 pp..

Encontrarse con una obra sobre un tema patristico especializado, con recurso al idioma original, uso crítico de las fuentes, y una cuidada bibliografía específica, es un lujo editorial que pocas veces tiene lugar en nuestro medio. Es cierto que las obras de este carácter no abundan, pero el que se imprima una de ellas entre nosotros es ya todo un acontecimiento. Y si los méritos del trabajo son verdaderamente dignos de señalada mención, el suceso tiene todos los ingredientes para una especialísima recordación.

La obra de Prado, presentada originalmente como tesis doctoral en la Universidad de Lovaina, está centrada sobre el carácter propio y novedoso de la noción de voluntad en San Máximo Confesor, entroncada, en su desarrollo, con la polémica entre éste y los representantes o epígonos del origenismo evagriano. Su objetivo concreto es el de demostrar que Máximo es el primer autor, en la tradición filosófica occidental, que llega a una noción propia de voluntad natural, como capacidad (o "facultad") específica y distinta del orden del conocimiento. Si bien el autor tiene especial cuidado en señalar todos los puntos débiles o irresueltos en la concepción antropológica de San Máximo, logra ampliamente su intento de mostrar, y demostrar en los casos necesarios, cómo surge y se explicita en la obra de Máximo el carácter propio de la voluntad.

Si bien en el libro tienen expresamente la función introductoria de aclarar el contexto histórico y doctrinal de la especulación de Máximo, las páginas dedicadas, en la Primera Parte, a Orígenes, constituyen una muy buena exposición que, una vez más, nos pone ante la dramática historia de este autor, en su persona, en su obra, en su herencia intelectual, tanto más interesante cuanto más conocemos los escasos restos que se van recuperando de su inmensa producción.

Demorarse en un detallado análisis del texto resultaría, no solo inútil, sino riesgoso. Frente a ciertos trabajos la única, y sensata, recomendación que puede darse es la de leerlos. Y en este caso, leerlo meditadamente y siguiendo paso a paso el minucioso análisis a que nuestro autor ha sometido los escritos de Máximo el Confesor. La razón de ello estriba, además de en los méritos doctrinales, en el valor de una obra de investigación que puede tomarse, sin lugar a dudas, como un modelo de seriedad y madurez intelectual. Virtudes que no son tan comunes como parece creerlo más de un escritor.

La correcta presentación editorial, la esmerada y laboriosa ejecución tipográfica, la casi total falta de erratas, y la adecuada elección de formato y tipo de letras, contribuyen a mostrar con más claridad los valores internos del libro. Que debe recomendarse a toda biblioteca universitaria y no debe faltar en la de ningún medievalista.

OMAR ARGERAMI

CARMEN BALZER, *Arte, fantasía y mundo*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1975, 271 pp.

A lo largo de seis "capítulos", esta serie de ensayos, original en forma y estilo (estilo que ha prescindido de todo lo académico), presenta las principales ideas estéticas de la autora. Centradas en el arte pictórico, sus consideraciones abarcan, sin embargo, un ancho campo del arte, la belleza y la creación artística.

El primer capítulo está dedicado al problema de la fantasía. Comienza con una noción de fantasía que, al hacer hincapié sobre su aspecto creador, lleva al problema de la inspiración, entendida, en este caso, como motivación artística. El carácter "fantástico" de la obra de arte, no sólo en su inspiración, sino también en su realidad, remite al resultado de irrealización propio de aquella, que la autora concibe como una especie de *ens rationis cum fundamento in re*, o un *analogon* de los entes reales. Las diversas direcciones de la fantasía, o sus relaciones con otras capacidades humanas, dan origen a las diversas formas de arte, llegando a la forma soberana de la "fantasía centrada", que se expresa arquetípicamente en Rembrandt.

El capítulo segundo, "Juego, sueño y azar", está orientado a señalar las concordancias, y diferencias, entre lo artístico, lo lúdico y lo onírico, para relacionarlos con la técnica y la realidad.

En el tercer capítulo, "El lenguaje de la fantasía, su interpretación", la autora relaciona el simbolismo del arte con la razón, el mito y la forma, para hacer hincapié en algunas formas de pintura, mosaico y vidriera.

Van Gogh ocupa gran parte del capítulo cuarto, "Arte y locura", que, a partir de la relación fantasía-realidad, enfoca lo demencial, lo fantástico y lo delirante. En este último aspecto, tiene Dalí un lugar destacado.

"El arte y lo demoníaco" se titula el capítulo quinto, que es, en realidad, un largo ensayo (45 páginas) sobre la obra del Bosco, seguido de algunas reflexiones, mucho más breves, sobre lo demoníaco en el arte moderno, con una marcada desviación hacia lo grotesco a partir de Brueghel el Viejo, hasta llegar a una especie de laicismo demoníaco en Francis Bacon.

El capítulo sexto, "El mundo transfigurado", retoma las relaciones entre la fantasía y la realidad, lo inconsciente, la experiencia onírica o lo extraordinario, para llegar a la conclusión de que el lugar de la fantasía "está exactamente en el medio de la naturaleza humana", por su carácter de "puente que recoge todas las experiencias humanas, para transformarlas, mediante la inventiva y el ingenio del artista, en obras de fulgurante belleza".

Es digno de señalar el abundante material pictórico que maneja y analiza la autora, de modo tal que muchas páginas del libro constituyen verdaderos análisis de obras de diversa índole, amén de los ya señalados pasajes, muy extensos algunos, que tienen como tema a un determinado pintor.

Quizás lo más discutible de esta obra sean las bases psicológicas sobre las que se apoya gran parte de la exposición, y las incursiones en el terreno de la

metafísica que, si bien constituyen casi una constante en la historia de la estética, son, por eso mismo, el terreno más resbaladizo en el que pueden entrar las consideraciones sobre el arte.

El libro recibió la faja de honor de la Sociedad Argentina de Escritores al mejor libro de ensayo de 1975.

OMAR ARGERAMI

WERNER POST y ALFRED SCHMIDT, *El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema*, Herder, Barcelona, 1976, 75 pp.

El libro constituye un largo diálogo entre los autores (ocupa 68 páginas de texto), que gira alrededor del "materialismo". Resulta bastante difícil encontrar las referencias necesarias para hacer realidad el título porque, si bien hay algo que vagamente puede entenderse por "materialismo" a través de lo escrito, es totalmente imposible deducir a qué clase de "introducción" se encuentra abocado el lector, y mucho más captar nada que se parezca a "sistema". La característica más destacada del "diálogo" es probablemente la oscuridad, hecha de ambigüedades, anfibologías, nociones confusas y malentendidos históricos. Estas cualidades podrían, quizás, haberse perdonado en un tipo de obra de carácter distinto, pero resultan inadmisibles en una "Colección filosófica". En especial porque hay nociones que, al margen de su aceptación o rechazo, no pueden ser ignoradas por ninguna persona medianamente versada en Filosofía.

Lo grave de obras como la presente es que se permiten, en el plano de las ideas, deslices que hasta un estudiante condenaría en el terreno de las ciencias. ¿Podría tolerarse hoy la afirmación de que el sol gira alrededor de la tierra? ¿Se podría, como hipótesis personal, sostener que la Revolución francesa se produjo en 1822? Sin embargo, los autores se permiten, respecto de la teología y de la metafísica, aseveraciones que resultan excesivas aun como bromas de ignorantes.

Esperemos que la tan meritoria editorial Herder pueda contabilizar el presente libro sólo como un desliz editorial. El lector, por su parte, puede simplemente prescindir de él.

OMAR ARGERAMI

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA

**La mayor
experiencia
argentina
en envases**



Venezuela 4269
Tel.: 811-7070/8880/8081
1211 Buenos Aires

MOLINOS SANTA MARIA

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247

1602 Florida
Tel. 760-9071/79

*UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES*

Adhesión de la Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

HERRAJES

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

Adhesión

CLEMENTE LOCOCO, S.A.

F. L.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

OBRAS DE
MONSEÑOR DERISI:

SANTO TOMAS Y LA FILOSOFIA ACTUAL,
Educa - Distribuye EMECÉ

NATURALEZA Y VIDA DE LA
UNIVERSIDAD, 2ª edición, EUDEBA

EL ULTIMO HEIDEGGER,
2ª edición, EUDEBA

LA IGLESIA Y EL ORDEN
TEMPORAL, EUDEBA

LO ETERNO Y LO TEMPORAL
EN EL ARTE, EMECÉ

ESENCIA Y AMBITO DE LA CULTURA,
COLUMBA

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

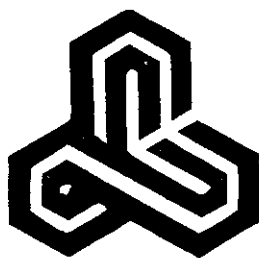
•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**

Una empresa con raíces en la patria.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

**SANTO TOMAS DE AQUINO Y
LA FILOSOFIA ACTUAL**

Una confrontación crítica del pensamiento del Santo Doctor en los autores y corrientes contemporáneas de la Filosofía, que logra explicitar toda la inagotable riqueza de la Doctrina Tomista y su poder de asimilación y síntesis de toda verdad. La obra de madurez de Monseñor Derisi.

El empirismo, el idealismo, el agnosticismo, el trascendentalismo de Kant, la fenomenología de Husserl, la axiología contemporánea, el existencialismo de Heidegger y de Sartre: temas todos ellos, críticamente analizados con objetividad y seriedad en esta obra.

NOVEDAD:

Persona y Sociedad (Eudeba)

PROXIMA APARICION:

La Palabra (Emecé)

Editado por EDUCA

Distribuido por EMECÉ

Impreso en los Talleres Gráficos de UNIVERSITAS, S. R. L.
Canalejas 1562, Buenos Aires